

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام



شیخ الاسلام جنس مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ادارۃ اسلامیہ
پبلشرز کتب اسلامیہ

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد سوم

ضرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور اُن کے احکام

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمود احمد صاحب
دارالافتاء جامعہ اشرفیہ - لاہور



ادارۃ اسلامیہ

★ موبن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۳۰۱

★ ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان
فون ۳۵۳۳۵۵، ۷۲۳۳۹۹۱

★ ۱۳، دینا ناتھ سٹیشن مال روڈ، لاہور
فون ۳۳۳۳۱۲، فیکس ۷۸۵۷۳۲۲-۳۲-۹۲

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔



ہندوستان میں جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ کسی فرد یا ادارے کو بااجازت اشاعت کی اجازت نہیں۔

نام کتاب

ام

جدید معاشی مسائل

۱۱۱

غریب و فرہخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۳۲۹ھ — جون ۲۰۰۸ء

اداره ایستادگی، یک سیر، یک پوز

۱۳۔ ریٹائرمنٹ مال روڈ، لاہور فون ۳۳۳۳۲۲-۷۲۲۲۲۲۲۲-۷۲۲۲۲۲۲۲ +

۱۹۰۔ انارکلی، لاہور۔ پاکستان..... فون ۷۳۳۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵

مؤمن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی - پاکستان..... فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے تے

ادارة المعارف، جامعه دار العلوم، کورنگی، گراچی نمبر ۱۲

مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر ۱۲

ادارۃ القرآن و العلوم الاسلامیہ، چوک بسبیلہ، کراچی

دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر ۱

بيت العلوم، ناصر روضہ، لاہور

فہرست مضامین

۱۳ شیرز کی خرید و فروخت
۱۵ شیرز کی ابتداء
۱۵ شیرز کی حقیقت کیا ہے؟
۱۶ نئی کمپنی کے شیرز کا حکم
۱۷ خرید و فروخت کی حقیقت
۱۷ چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے
۱۷ پہلی شرط
۱۸ دوسری شرط
۱۸ یہ سود ہو جائے گا
۲۱ تیسری شرط
۲۳ چوتھی شرط
۲۳ شیرز خریدنے کے دو مقصد
۲۴ شیرز اور کیپٹل گین
۲۴ ڈیفنس برابر کرنا سٹہ بازی ہے
۲۴ شیرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا
۲۵ شیرز کا قبضہ
۲۵ رسک کی منتقلی کافی ہے
۲۶ ”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں
۲۷ شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ
۲۸ خلاصہ

۲۹.....	حقوق مجرّہ کی خرید و فروخت
۳۲.....	حقوق مجرّہ کی قسمیں
۳۳.....	حقوق شرعیہ
۳۳.....	حقوق ضروریہ
۳۵.....	حقوق اصلیہ
۳۸.....	حقوق عرفیہ
۳۸.....	۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق
۳۹.....	مختلف حقوق
۳۹.....	بیع کی تعریف
۳۹.....	شوافع کا مذہب
۴۱.....	حنابلہ کا مذہب
۴۶.....	مالکیہ کا مذہب
۴۹.....	احناف کا مذہب
۵۰.....	مال کی تعریف
۵۱.....	احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع
۵۲.....	حق شرب کی بیع
۵۷.....	اس نوع کے احکام کا خلاصہ
۵۸.....	حق اسبقیت
۶۳.....	حق عقد
۶۳.....	مال کے بدلے میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ
۷۰.....	مکانوں اور دکانوں کی پکڑی
۷۹.....	مروّجہ پکڑی کا متبادل
۸۰.....	حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ
۸۱.....	تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی بیع
۸۲.....	تجارتی لائسنس

- ۸۵..... حق ایجاد اور حق اشاعت
- ۸۸..... خاتمہ
- ۸۹..... قسطوں پر خرید و فروخت
- ۹۱..... قسطوں پر بیع کی حقیقت
- ۹۲..... مدت کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا
- ۹۳..... دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے
- ۹۴..... ثمن میں زیادتی جائز ہے منافع کا مطالبہ جائز نہیں
- ۹۵..... دین کی توثیق اور اس کی قسمیں
- ۹۵..... رہن کا مطالبہ کرنا
- ۹۶..... ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا بیع کو مجبوس کر لینا
- ۱۰۰..... الرهن السائل Floating Mortgage
- ۱۰۳..... تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی
- ۱۰۳..... گارنٹی دینے پر اجرت کا مطالبہ کرنا
- ۱۰۵..... بل آف ایکسچینج کے ذریعہ دین کی توثیق
- ۱۰۷..... تعجیل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۳..... فوری ادائیگی والے دیون میں ”ضع و تعجل“ کا اصول نافذ کرنا
- ۱۱۷..... تعجیل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۸..... مرابحہ موجدہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول
- ۱۲۱..... کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا
- ۱۲۲..... ادائے دین میں ٹال مٹول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا
- ۱۳۳..... مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ
- ۱۳۹..... کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم
- ۱۴۱..... نوٹوں کی فقہی حیثیت
- ۱۴۲..... دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

- ۱۵۲ زیر بحث مسئلہ میں ہماری رائے
- ۱۵۶ کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ
- ۱۵۶ نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ
- ۱۵۶ ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ
- ۱۶۰ اس مسئلہ میں رائج اور مفتی بہ قول
- ۱۶۳ مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ
- ۱۶۵ بغیر قبضہ کے کرنسی کا تبادلہ

کرنسی کی قوت خرید اور ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات ۱۶۹

- ۱۷۴ قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا
- ۱۷۹ قیمتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کے تعین میں اس کا استعمال
- ۱۸۳ ۱۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعین
- ۱۸۳ ۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعین
- ۱۸۳ ۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعین
- ۱۸۴ سکوؤں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک
- ۱۸۸ کرنسی کی مثلیت اور برابری میں عرف کا اعتبار
- ۱۹۱ قرار داد
- ۱۹۲ اجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط و تعلق

برآمدات کے شرعی احکام ۱۹۷

- ۱۹۹ بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین
- ۱۹۹ بیع اور وعدہ بیع کے درمیان فرق
- ۲۰۰ پہلا فرق
- ۲۰۰ دوسرا فرق
- ۲۰۱ تیسرا فرق
- ۲۰۱ چوتھا فرق

- ۲۰۲ آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت
- ۲۰۲ اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے
- ۲۰۲ اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے
- ۲۰۳ مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟
- ۲۰۵ ایگریمنٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا
- ۲۰۶ وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل
- ۲۰۶ نقصان کی شرعی تفصیل
- ۲۰۷ ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول
- ۲۰۸ ایکپورٹ فائننسنگ کے طریقے
- ۲۰۸ پری شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ
- ۲۱۱ فارن ایکسچینج کی پیٹنگی بکنگ
- ۲۱۱ کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول
- ۲۱۳ فارن ایکسچینج کی بکنگ فیس
- ۲۱۵ سوال و جواب
- ۲۱۵ وعدہ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے
- ۲۱۶ ربیٹ کا مستحق کون ہوگا؟
- ۲۱۶ کیا امپورٹر کی رضامندی ضروری ہے؟
- ۲۱۷ کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کر سکتا ہے؟
- ۲۱۷ کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟
- ۲۱۷ کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟
- ۲۱۸ ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟
- ۲۱۸ ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟
- ۲۱۹ مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم
- ۲۲۰ مجبوری کی وجہ سے وعدہ بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

- ۲۲۰..... اگر ایک سپورٹر اپنا وعدہ بیع پورا نہ کرے تو
- ۲۲۰..... اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو

۲۲۳..... البیع بالتعاطی

- ۲۲۸..... اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مرابحہ کے معاملات میں تعاطی کے جواز کی حد

۲۳۱..... بیع الاسترجار

- ۲۳۲..... بیع الاسترجار کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے
- ۲۳۵..... خلاصہ
- ۲۳۶..... ثمن مقدم کے ساتھ بیع الاسترجار کرنا
- ۲۵۰..... بینکنگ کے معاملات میں استرجار کا استعمال

۲۵۳..... مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

- ۲۷۱..... فارن ایکسچینج بیررسٹرفلیٹ کا شرعی حکم
- ۲۷۶..... کچھ شبہات اور ان کا جواب

۲۸۵..... ہاؤس فائننسنگ کے جائز طریقے

- ۲۸۹..... بیع موجد
- ۲۹۴..... شرکت متناقصہ

۳۰۵..... بیمہ

- ۳۰۷..... لائف انشورنس
- ۳۰۸..... اشیاء کا بیمہ
- ۳۰۹..... شرعی حکم
- ۳۰۹..... معاصر علماء کا موقف

- ۳۱۰..... ذمہ داری کا بیمہ
- ۳۱۰..... تھرڈ پارٹی انشورنس
- ۳۱۱..... سوال و جواب
- ۳۱۲..... بیمہ کمپنی کا تعارف
- ۳۱۲..... امداد باہمی
- ۳۱۳..... شیخ مصطفیٰ زرقاء کا موقف
- ۳۱۴..... جمہور کا موقف
- ۳۱۵..... شیخ مصطفیٰ زرقاء کی دلیل اور اس کا جواب
- ۳۱۶..... سوال و جواب
- ۳۱۶..... اگر بیمہ کروانا قانوناً ضروری ہو
- ۳۱۷..... علمائے عصر کا فتویٰ
- ۳۱۷..... صحت کا بیمہ
- ۳۱۸..... میراثاتی رجحان
- ۳۱۹..... شرکات الکافل
- ۳۲۱..... بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس
- ۳۳۵..... فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین
- ۳۵۱..... لائبریری حرام ہے
- ۳۶۵..... نتائج بحث

شیئرز کی خرید و فروخت

”شیئرز کی خرید و فروخت“ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ العالی کا ایک خطاب ہے، جو آپ نے جامع مسجد بیت المکرم کراچی میں ہونے والے ایک تجارتی سیمینار میں فرمایا تھا اور بعد میں مولانا عبداللہ میمن صاحب کے اہتمام سے شائع ہوا۔ حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے اس پر نظر ثانی بھی فرمائی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شیئرز کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم. وعلى
اله واصحابه اجمعين۔

موجودہ دور کی تجارت میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آجکل کی اصطلاح میں ”شیئر“ (Share) کہتے ہیں۔ چونکہ شیئرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا، اس لئے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس کا حکم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتیں، اس لئے اس وقت ”شیئرز“ اور اشاک ایکسچینج میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصر عرض کرنا ہے۔

شیئرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں جو ”شرکت“ ہوتی تھی، وہ چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی، جس کو آجکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن کچھلی دو، تین صدیوں سے شرکت کی ایک نئی قسم وجود میں آئی جس کو جوائنٹ اشاک کمپنی (Joint Stock Company) کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورت حال پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیئرز Shares) کی خرید و فروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا۔ اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اشاک مارکیٹس (Stock Markets) کام کر رہی ہیں، اور ان اشاک مارکیٹس میں کروڑوں، بلکہ اربوں کا لین دین ہوتا رہتا ہے، اور اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

شیئرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیئرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کمپنی کے شیئرز کو اردو میں ”حصے“ سے تعبیر کرتے ہیں اور عربی میں اس کو ”سہم“ کہتے ہیں۔ یہ شیئرز درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک مناسب حصے کی نمائندگی کرتا

ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیئر خریدتا ہوں تو وہ شیئر سرفیکلیٹ جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا کمپنی کے جوائنٹس اور املاک ہیں، شیئر خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت چھوٹے پیمانے پر ہوتی تھی کہ دو چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پیمانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، بسا اوقات چند افراد مل کر اتنا سرمایہ مہیا نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو وجود میں لانا پڑا، اور اس کے لئے جو طریق کار عام طور پر معروف ہے، وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لائحہ عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اپنے شیئرز جاری (Issue) کرتی ہے۔ اور شیئرز جاری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداء وجود میں آتی ہے، تو اس وقت وہ کمپنی بازار میں اپنے شیئرز فلوٹ (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیئرز خریدیں۔ اب اس وقت جو شخص بھی ان شیئرز کو خریدتا ہے، وہ شخص درحقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیئرز خریدے، لیکن شرعی اعتبار سے وہ خرید و فروخت نہیں ہے، بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیئرز حاصل (Subscribe) کیے، تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی سامان نہیں مل رہا ہے، اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے املاک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں، بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے، لہذا جس طرح ابتداء میں دو چار آدمی مل کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداء لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے، وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو ”شیئرز سرفیکلیٹس“ حاصل ہو۔ وہ ”شیئرز سرفیکلیٹس“ درحقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب (Proportionate) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئرز کی حقیقت۔

نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم

لہذا جب کسی کمپنی کے ”شیئرز“ ابتداء میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں، اس وقت ان شیئرز

کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے، وہ یہ کہ جس کمپنی کے شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو، لہذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جا رہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جا رہی ہے یا مثلاً سود پر چلانے کے لئے ایک بینک قائم کیا جا رہا ہے، یا انشورنس کمپنی قائم کی جا رہی ہے، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Float) کیے گئے ہیں، مثلاً کوئی ٹیکسٹائل کمپنی ہے، یا آٹو موبائل کمپنی ہے، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی قباحت نہیں، جائز ہے۔

خرید و فروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی نے وہ شیئرز خرید لیے تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریق کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر وقتاً فوقتاً اپنے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں بیچتے رہتے ہیں۔ لہذا جب کمپنی قائم ہوگئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز کا اسٹاک مارکیٹ میں لین دین ہوگا، وہ شرعاً حقیقت میں ”شیئرز کی خرید و فروخت“ ہے، مثلاً جب ابتداءً ایک کمپنی قائم ہوئی، اس وقت میں نے اس کے دس شیئرز حاصل کیے، اب میں ان شیئرز کو اسٹاک مارکیٹ میں فروخت کرتا ہوں، اب جو شخص وہ دس شیئرز مجھ سے خرید رہا ہے، حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس متناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اندر ہے، لہذا اس خرید و فروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید و فروخت کی حقیقت بس یہی ہے۔

چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے

لہذا اگر کسی شخص کو ”اسٹاک مارکیٹ“ سے شیئرز خریدنے ہوں، تو اس کو ان شیئرز کی خریداری کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً وہ سودی بینک نہ ہو، سود اور قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کا کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو، یا ان کے علاوہ دوسرے حرام کام کرنے

والی کمپنی نہ ہو، ایسی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتداءً جاری (Float) ہونے کے وقت لینا جائز ہے، اور نہ ہی بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک سیال اثاثوں (Liquid Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ اس کمپنی نے کچھ فلسڈ اثاثے (Fixed Assets) حاصل کر لیے ہوں، مثلاً اس نے بلڈنگ بنالی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہذا اگر اس کمپنی کا کوئی فلسڈ اثاثہ (Fixed Assets) وجود میں نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے ابھی سیال (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز کو فیس ویلو (Face Value) سے کم یا زیادہ (Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ برابر برابر خریدنا ضروری ہے۔

یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم سبسکرائب (Subscribe) کی ہے، اس رقم سے ابھی تک کوئی سامان نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی مشین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پیسے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپے کا شیئر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bond) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جب دس روپے کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیئر کو گیارہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو دس روپے کے نوٹ کو گیارہ روپے میں فروخت کرنا یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد (Fixed Assets) کی شکل میں ہیں، مثلاً اس رقم سے کمپنی نے خام مال (Raw Material) خرید لیا، یا کوئی تیار مال (Produced Good) خرید لیا، یا کوئی بلڈنگ بنالی، یا مشینری خرید لی، تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیئر کو کمی یا زیادتی پر فروخت کرنا جائز ہے۔

اس کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تبادلہ کیا جائے تو برابر سراسر ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں، مثلاً سونے کا ایک ہار ہے، اور اس میں موتی بھی جڑے ہوئے ہیں، تو اب سونے کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ بالکل برابر سراسر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ حکم موتیوں کے بارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس موتی کے بدلے بارہ موتی لینا جائز ہے، لہذا اگر ایک ایسا ہار خریدنا ہو، جو سونے اور موتی سے مرکب ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس ہار میں جتنا سونا ہے اس سے تھوڑا سا زیادہ سونا دے کر اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس ہار میں ایک تولہ سونا ہے، اور کچھ موتی لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس ہار کو ایک تولہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ کہا جائے گا کہ ایک تولہ سونا تو ایک تولہ سونے کے عوض میں آگیا اور ایک رتی سونا موتیوں کے مقابلے میں آگیا۔ اس طرح معاملہ درست ہو گیا۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کمپنی کے کچھ اثاثے نقد روپے کی شکل میں ہوں، اور کچھ اثاثے فکسڈ اسٹس (Fixed Assets) یا خام مال کی شکل میں ہوں تو وہاں بھی فقہ کا یہی اصول جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے، فرض کریں کہ ایک کمپنی نے سو روپے کے شیئرز جاری کیے، اور دس آدمیوں نے وہ شیئرز خرید لیے۔ ایک شیئر دس روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس دس روپے کمپنی کو دے کر وہ شیئرز حاصل کر لیے۔ اس کے بعد کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سامان نہیں خریدا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دس شیئرز جو سو روپے کے ہیں، وہ سو روپے کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیئر ہے، اب وہ اس شیئر کو دس کے بجائے گیارہ میں فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے لے لیے، کیونکہ کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل ہی میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کمپنی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے چالیس روپے کی مثلاً بلڈنگ خرید لی، اور بیس روپے کی مشینری خرید لی، اور بیس روپے کا خام مال خرید لیا، اور دس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مال فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الاداء ہو گئے، اسی بات کو نقشے سے سمجھ لیں:

کمپنی کی کل رقم = ۱۰۰ روپے

واجب الوصول قرضے بلڈنگ مشینری مال نقد

= ۱۰ روپے = ۲۰ روپے = ۲۰ روپے = ۲۰ روپے = ۱۰ روپے

اب اس صورت میں کمپنی کے اثاثے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے، وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے اس میں سے ایک روپیہ واجب الوصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپیہ نقد کے مقابل ہے، چار روپے بلڈنگ کے ہیں، دو روپے مشینری کے ہیں اور دو روپے خام مال کے ہیں۔ اب اگر "A" دس روپے کا شیئر = ۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "A" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپیہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور باقی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "A" کا یہ سودا درست ہو گیا، اس لئے "A" جو دو روپے نفع لے رہا ہے، وہ نقد اور قرض کے مقابلے میں نہیں لے رہا ہے، بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الوصول قرضہ دس روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "A" کے لئے دس روپے کا شیئر دس سے کم یعنی = ۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ جب کمپنی کا کاروبار آگے بڑھا اور کمپنی نے ترقی کی تو اس کے نتیجے میں واجب الوصول قرضہ سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مال، بیس روپے کی مشینری۔ اس طرح کمپنی کے کل اثاثوں کی مالیت = ۲۸۰ روپے ہو گئی۔ اور ایک شیئر کی بریک اپ ویلیو (Break up Value) اب = ۲۸ روپے ہو گئی۔

مندرجہ ذیل نقشے سے سمجھ لیجئے:

کمپنی کی موجودہ کل مالیت = ۲۸۰ روپے

ایک شیئر کی موجودہ قیمت = ۲۸ روپے

بلڈنگ	مشینری	خام مال	نقد	قرضے واجب الوصول
= ۲۰	= ۲۰	= ۲۰	= ۱۰۰	= ۱۰۰
روپے	روپے	روپے	روپے	روپے

اس صورت میں اگر "A" اپنا شیئر فروخت کرنا چاہتا ہے تو $21 =$ روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب دس روپے ان قرضوں کے مقابلے میں ہوں گے جو لوگوں کے ذمے واجب الادا ہیں۔ اور دس روپے، نقد دس روپے کے مقابلے میں ہو جائیں گے، اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لہذا اگر "A" نے اس شیئر کو $21 =$ روپے کے بجائے $19 =$ روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا جیسے $20 =$ روپے کے عوض $19 =$ روپے وصول کر لیے، جو جائز نہیں۔

لہذا جب تک کمپنی نے اثاثے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے، یا واجب الوصول قرض (Receiveable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیئر کو کمی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس ویلو (Face Value) پر خریدنا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے، لیکن اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیئرز کی خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل لسٹڈ کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا، ایسی کمپنی کے شیئرز کو بھی کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اسٹاک مارکیٹ میں بہت تیزی آگئی تھی اور بہت سی کمپنیاں فلوٹ (Float) ہو رہی تھیں اور زبردست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیئرز دس روپے میں جاری کیے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اسٹاک مارکیٹ میں اس کا شیئر $180 =$ روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ بہر حال! دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے منجمد اثاثے (Fixed Assets) وجود میں نہ آجائیں اس وقت تک اس کے شیئرز کو کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے، مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں ہیں، آٹوموبائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لئے بینک سے سود پر قرض لیتی ہیں، اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل (سرپلس Surplus) رقم ہوتی ہے، وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہیں۔ اور اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہیں، وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیئرز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے؟

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں۔ اب چاہے تناسب کے لحاظ سے وہ حرام کام تھوڑا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے، اس لئے کہ جب اس نے شیئر خرید لیا تو وہ اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور ایجنٹ ہے۔ اب گویا کہ شیئر ہولڈران کو اس کام کے لئے ایجنٹ بنارہا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیئر اس وقت تک خریدنا جائز نہیں جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے، اور نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا یہی موقف ہے، اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں۔ وہ دو شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیئر ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز ضرور اٹھائے، اگرچہ اس کی آواز مسترد (Overrule) ہو جائے، اور میرے نزدیک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting) A.G.M. ہوتی ہے، اس میں یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے۔ اب ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز نکار خانے میں طوطی کی آواز ہوگی، اور یقیناً اس کی یہ آواز مسترد (Overrule) ہوگی، لیکن جب وہ یہ آواز اٹھائے تو حضرت تھانویؒ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔

چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، وہ یہ ہے کہ جب منافع (ڈیویڈنڈ Dividend) تقسیم ہو، تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statement) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی کا ۵ فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کر دے۔

لہذا کمپنی کا اصل کاروبار اگر حلال ہے، لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بینک سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی زائد رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر ان مذکورہ بالا دو شرطوں پر عمل کر لیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جواز کا موقف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، اور لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کل چار شرطیں ہو گئیں:

- (۱) اصل کاروبار حلال ہو۔
 - (۲) اس کمپنی کے کچھ منجدا اثاثے (فلسڈ ایسٹس) وجود میں آچکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔
 - (۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ مینٹگ میں آواز اٹھائی جائے۔
 - (۴) جب منافع تقسیم ہو، اس وقت جتنے نفع کا جتنا حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہو، اس کو صدقہ کر دے۔
- ان چار شرطوں کے ساتھ شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

شیئرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل اسٹاک مارکیٹ میں شیئرز کے جو سودے ہوتے ہیں، وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں۔ نمبر ایک، بعض لوگ انوسٹمنٹ کی غرض سے شیئرز خریدتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم شیئرز خرید کر کسی کمپنی کے حصہ دار بن جائیں اور پھر گھر بیٹھے اس کا سالانہ منافع ملتا رہے۔ اس کی

تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیئرز خریدنا جائز ہے۔

شیئرز اور کیپٹل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیئرز کی خرید و فروخت انوسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد کیپٹل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیئرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت گھٹ جاتی ہے تو اس کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں۔ اس طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا ہے، اس کمپنی میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ خود شیئرز ہی کو ایک سامان تجارت بنا کر اس کا لین دین کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شرعاً اس طریقہ کار کی کہاں تک گنجائش ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیئرز خریدنا جائز ہے، اسی طرح ان کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کر لیا جائے جو ابھی اوپر ذکر کی گئی ہیں، اور جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر پرسوں فروخت کر دیں بالکل اسی طرح شیئرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

ڈیفرنس برابر کرنا سٹہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سٹہ بازی کے وقت پیش آتی ہے جو اشاک ایکسچینج کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں بسا اوقات شیئرز کا لین دین بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (ڈیفرنس Difference) برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیئرز پر نہ تو قبضہ (Delivery) ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے۔ لہذا جہاں یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو، اور شیئرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ دینا مقصود ہو، بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ اس طرح سٹہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں۔

شیئرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیئرز خرید لیتا ہے۔ لیکن ابھی تک اس

شیئرز پر قبضہ اور ڈیلیوری (Delivery) نہیں ہوتی، اس سے پہلے وہ ان شیئرز کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیئرز آج بازار میں جاری (Subscribe) ہوئے، لیکن ابھی اس کے شیئرز کے اجراء کا عمل مکمل نہیں ہوتا کہ اس سے پہلے ہی ان شیئرز پر دسیوں سودے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ عام طور پر شیئرز کی خریداری کے بعد حاضر سودوں میں بھی ڈیلیوری ملنے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں پہلے ایک اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہوگا، وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے، اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن قبضہ کے اندر ہمیشہ حسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا، بلکہ حاکمی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز ہمارے ضمان (Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

شیئرز کا قبضہ

اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ شیئرز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کاغذ جس کو ہم شیئرز سرٹیفکیٹ کہتے ہیں، اس سرٹیفکیٹ کا نام ”شیئر“ نہیں، بلکہ ”شیئر“ اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے، اور یہ سرٹیفکیٹ اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس کمپنی میں ثابت ہوگئی، لیکن اس کو ابھی تک سرٹیفکیٹ نہیں ملا، تب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا۔

اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے۔ مثلاً آپ نے ایک کار خریدی۔ وہ کار آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدی ہے، وہ کار اب تک اسی کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن تبدیل نہیں کرائی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کار پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔

رسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیئرز سرٹیفکیٹ ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار۔ اب سوال یہ ہے کہ کمپنی کا وہ اصل حصہ جس کی یہ شیئر نمائندگی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں آگیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا

نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنا حصہ وصول کر لے، اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا تو ممکن نہیں ہے۔ لہذا اصل حصے کے مالک بننے کا مطلب یہ ہے کہ اس حصے کے فوائد اور نقصانات، اس حصے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن گیا یا نہیں؟

مثلاً آج میں نے اشاک مارکیٹ سے ایک شیئر خریدا، اور ابھی تک شیئر سرٹیفکیٹ کی وصولیابی یا ڈیلیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کمپنی بم گرنے سے تباہ ہو گئی، اور اس کا کوئی اثاثہ باقی نہیں بچا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نقصان کس کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا رسک میں نے لے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکتا ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ بیچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا رسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیئر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، جب تک شیئر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر لوں۔

اب سوال یہ ہے کہ حقیقی صورت حال کیا ہے؟ واقعہً شیئرز کے خریدنے کے فوراً بعد اس کا رسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورت حال معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ رسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں آگے بیچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضہ ہر صورت یہی ہے کہ جب تک ڈیلیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں

اشاک آپکچینج میں شیئرز کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کو ”بدلہ“ کہا جاتا ہے، یہ بھی فینانسنگ کا ایک طریقہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو پیسوں کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیئرز موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیئرز لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیئرز آج آپ کو اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر اتنے میں خرید لوں گا۔ گویا کہ فروخت کرتے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیئرز قیمت بڑھا کر واپس کرنے ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فروخت نہیں کر سکتے۔ سوال یہ ہے کہ یہ ”بدلہ“ کی صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بھی بیع کے اندر

ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہذا ”بدلہ“ کی یہ صورت خالصہ سود ہی کا ایک دوسرا عنوان ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں۔

شیئرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیئرز پر زکوٰۃ کا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا ان شیئرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو پھر کس طرح اس کا حساب (Calculate) کیا جائے؟ اور کس طرح ادا کی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداءً عرض کیا تھا کہ شیئرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے شیئرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا، گویا کہ ”کیپٹل گین“ (Capital Gain) مقصود ہے، ان شیئرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں، تو اس صورت میں ان شیئرز کی مارکیٹ قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کیپٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا، لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا تو بیچ بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیئرز کی مارکیٹ قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قابل زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل میں ہوگی۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھ لیجئے:

مثلاً شیئرز کی مارکیٹ ویلیو سو روپے ہے، جس میں سے = ۶۰ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور = ۴۰ روپے خام مال، تیار مال اور نقد روپے کے مقابلے میں ہیں، تو اس صورت میں چونکہ ان شیئرز کے = ۴۰ روپے قابل زکوٰۃ حصوں کے مقابلے میں ہیں، اس لئے = ۴۰ روپے کی زکوٰۃ ڈھائی فیصد کے حساب سے واجب ہوگی۔ = ۶۰ روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی:

شیئرز کی مارکیٹ قیمت = ۱۰۰ روپے

مکمل اثاثے	قابل زکوٰۃ			نا قابل زکوٰۃ	
	نقد	خام مال	تیار مال	بلڈنگ	مشینری
= ۱۰۰ روپے	= ۱۰	= ۱۵	= ۱۵	= ۳۰	= ۳۰

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے جن کا بنیادی کاروبار جائز اور حلال ہو، اور ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو اوپر ذکر کی گئیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



حقوقِ مجرّده کی خرید و فروخت

”بیع الحقوق المجردة“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویت میں ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس میں پیش فرمایا، جس کا ترجمہ مولانا عتیق احمد بستوی صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حقوق مجرّدہ کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، ورحمة للعالمين، وعلى آله واصحابه الذين رفعوا معالم الدين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين۔

دورِ حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہو گئی ہیں جو حقیقت میں ”اعیان“ نہیں ہیں۔ لیکن بازاروں میں خرید و فروخت کے ذریعے ان کا لین دین رائج ہے۔ وضعی قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فرد خنگی کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دکانوں کی پکڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک (Trade Mark) یا تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی فنی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف و اشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آئروں میں حق۔

یہ تمام حقوق موجودہ تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی اموال و املاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی خرید و فروخت ہوتی ہے، انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری ہوتی ہے۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار دے کر ان کی خرید و فروخت کرنا یا کسی جائز طریقے سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس وسیع اور ہمہ گیر شکل میں قدیم فقہاء کے عہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء قدیم نے بہت سے ان حقوق اور ان کا عوض لینے کے مسئلہ پر کلام کیا ہے، جو اس دور میں موجود اور متصور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے ”حقوق مجرّدہ“ کا عوض لینے کو ناجائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق مجرّدہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ حقوق کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا استقصاء

کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انواع بہ کثرت ہیں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں باہم مختلف ہیں۔ مجھے ابھی تک کوئی ایسی عبارت نہیں ملی جو حقوق کی تمام قسموں پر حاوی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات مبنی ہوں۔ لہذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن و سنت کے دلائل سے مسئلہ حقوق کے ضوابط مستنبط کیے جائیں اور کتب فقہ میں بکھری ہوئی وہ جزئیات بھی یکجا کی جائیں جو حقوق کے مسئلے میں نظائر بن سکیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو جادہ حق پر قائم رکھے اور اس مسئلہ میں حق و صواب کے لئے ہمارے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

حقوق مجرّہ کی قسمیں

جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء نے بحث کی ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اول: وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحاب حقوق سے ضرر دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

دوم: وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں، ان کی چند قسمیں ہیں۔

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حق مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تسبیل (پانی بہانے کا حق) وغیرہ۔

(۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلے قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں، اسے ”حق اسبقیت“ یا ”حق اختصاص“ کہتے ہیں۔

(۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دو طریقوں سے ممکن ہے:

(۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا، لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرانی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط، فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان، كالبيع والقرض..... والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا..... فان ذلك كله نقل ملكي اعيان بغير عوض، واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال..... فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، والا ينتقل الى الباذل ما كان يملكه المبزول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما۔“ (۱)

”حقوق و املاک میں تصرف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور کبھی تصرف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے۔ حق اور ملکیت کی منتقلی کبھی بالعوض ہوتی ہے مثلاً بیع و قرض کی صورت میں اور کبھی بلا عوض ہوتی ہے مثلاً ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلا عوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی کبھی بالعوض ہوتا ہے مثلاً خلع اور مال لے کر معاف کر دینا..... ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا دیا ہوا شخص مالک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت، غلام کی بیع اور اس طرح کی چیزیں۔“

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر علیحدہ گفتگو کریں گے، پھر فقہاء کی بحثوں سے دور حاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اور ان کا عوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں گے۔

(۱) الفرق للقرانی، ۳، ۱۱۰، الفرق التاسع والسبعون۔

حقوق شرعیہ

”حقوق شرعیہ“ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ”نص جلی“ یا ”نص خفی“ کی بنا پر ہوا ہے، اگر نص نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلاً حق شفیعہ، حق ولایہ، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق، حضانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم)

ان حقوق کی دو قسمیں ہیں:

- اول: وہ حقوق جو اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہوئی ہے۔ انہیں ہم ”حقوق ضروریہ“ کا نام دے سکتے ہیں۔
- دوم: وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم ”حقوق اصلیہ“ کہہ سکتے ہیں۔

حقوق ضروریہ

”حقوق ضروریہ“ کی ایک مثال حق شفیعہ ہے، یہ اصلہ ثابت ہونے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریک جائداد، شریک حقوق جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حق شفیعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے ورنہ شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے متمتع ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے۔ بچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیار دی ہوئی بیوی کا اختیار طلاق کا حق بھی حقوق ضروریہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فروختگی کے ذریعہ، نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں، جب صاحب حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق

نہیں ہوگا، لہذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہونا ہے۔ لہذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ میں شفعہ اگر عوض لے کر حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو یہ بات منکشف ہوئی کہ جو بیع اس کے لئے حق شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہو گیا، اب اس پر مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح بیوی کا باری کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ جب وہ بیوی اس سے دستبردار ہو گئی تو معلوم ہوا کہ باری ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، لہذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے۔ ”مختیرہ“ کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مال کے عوض میں اپنا اختیار طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح نامرد شخص کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے نامرد شوہر سے نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مال لے کر اس نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ نکاح باقی رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا لہذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔

حقوقِ اصلیہ

حقوقِ شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحبِ حقوق کے لئے اصلۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث، وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو جائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے، لہذا مقتول کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ بیچ دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق متمتع کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثابت کیے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں

مثلاً شارع نے مقتول کے ولی کے لئے حق قصاص دلی ہونے کی بنا پر ثابت کیا ہے، لہذا ولایت ختم ہوتے ہی حق قصاص ختم ہو جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقوق شرعاً قابل انتقال نہیں ہوتے لہذا نہ ان کی بیع ہو سکتی ہے نہ ہبہ ہو سکتا ہے، نہ میراث جاری ہوتی ہے، حق قصاص کی وراثت جو جاری ہوتی ہے وہ حقیقی وراثت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا حق ہے جو قریب ترین ولی کی عدم موجودگی میں دوسرے عزیز کے لئے اصلۃً ثابت ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ قریب ترین ولی سے یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہو۔

لہذا شریعت چونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کی منتقلی کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے فرد ختگی اور مبادلہ کے طور پر ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ اس حکم کا ماخذ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے:

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الولاء وہبہ۔“ (۱)

کہ نبی اکرم ﷺ نے ولای کی فرد ختگی اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا۔

البتہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ ان حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آ جائے اور اس شخص سے مال لے لے جسے اس حق کے استعمال سے نقصان پہنچتا، مثلاً مقتول کے جس ولی کو حق قصاص حاصل ہے اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مال لے کر صلح کر لے، یہ مال صاحب حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے رکنے کا بدلہ ہے، اور قاتل یہ مال اپنے کو موت کے ضرر سے بچانے کے لئے صرف کر رہا ہے، یہ صلح قرآن و سنت کے نصوص اور اہل علم کے اجماع کی بنا پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے ساتھ رشتہ نکاح باقی رکھ کر اس سے متمتع ہو لیکن شوہر عورت کی طرف سے دیئے جانے والے کے بدلے میں اپنے حق کو استعمال کرنے سے باز آ جاتا ہے جس طرح خلع کرنے اور مال کی شرط کے ساتھ طلاق دینے میں ہوتا ہے، ایسا کرنا نص قرآنی اور اجماع امت سے جائز ہے۔

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان یہ فرق فقہاء احناف میں سے بیری نے شرح الشباہ والنظائر میں ذکر کیا ہے (۲) ابن عابدین نے بیری کی بحث کا خلاصہ اس طرح نقل کیا ہے:

”وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفیع، وحق القسم للزوجة، وكذا حق

(۱) أخرجه البخاری فی العتق، باب بیع الولاء وہبہ۔

(۲) مخطوط، ص ۶۲، ۶۳۔

الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه، لان صاحب الحق لما رضى علم انه لا يتضرر بذلك، فلا يستحق شيئاً، اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصاله، فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره، ومثله مامر عن الاشياء من حق القصاص والنكاح والرق، حيث صح الاعتياض عنه، لانه ثابت لصاحبه اصاله، لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه. (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق شفعہ کا ثبوت، بیوی کے لئے قسم (باری) کا حق، مخیرہ کا حق خیار یہ سب حقوق شفیع اور عورت کے اور مخیرہ سے ضرر دور کرنے کے لئے ہیں۔ اور جن حقوق کا ثبوت دفع ضرر کے لئے ہو، ان میں (مال لے کر) صلح صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب صاحب حق صلح پر راضی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے لہذا وہ کسی مال کا حقدار نہیں ہے، اس کے برخلاف جس شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی تھی اس کا معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے لئے حق خدمت کا ثبوت حسن سلوک اور صلہ رحمی کے طور پر ہوا ہے۔ لہذا اس کا یہ حق اصالہ ثابت ہے (نہ کہ دفع ضرر کے لئے) اس بنا پر دوسرے کے لئے حق خدمت سے دستبردار ہو کر صلح کرنا درست ہوگا۔ اس کے مثل حق قصاص، حق نکاح اور حق رق کا حکم ہے کہ ان کا عوض لینا درست ہے کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصالہ ثابت ہیں دفع ضرر کے طور پر ثابت نہیں ہیں۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لینا اسی صورت میں جائز ہوگا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو جیسا کہ حق قصاص، حق بقاء نکاح، حق رق، لیکن اگر کوئی حق مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نہ بیع کے ذریعہ سے جائز ہے، اور نہ صلح کے ذریعے سے، مثلاً مورث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حق وراثت سے دستبردار ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مورث کی زندگی میں حق وراثت ثابت و موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے جس کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے۔ حق وراثت تو مورث کی وفات سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح حق ولاء مولیٰ کی زندگی میں غیر ثابت حق ہے، مولیٰ کی وفات سے یہ حق موکد ہوتا ہے لہذا اس سے دستبردار ہونا درست نہیں ہے۔

مورث اور مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کی وفات کے بعد حق میراث اور حق ولاء دونوں ترکے میں مادی ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہذا مورث اور مولیٰ کی وفات کے بعد شرائط معروفہ کے ساتھ تجارت کے طریقے پر اس حق کو فروخت کرنا یا اس سے دستبردار ہونا درست ہے جس کا طریقہ علم فرائض میں بیان کر دیا گیا ہے۔

حقوق عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم کو ہم حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں۔ حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کے ثبوت اصحاب حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف و تعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے، نہ کہ شریعت، مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانا بہانے کا حق وغیرہ۔ ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً معین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا، لہذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دیدے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروختگی ہے۔ فقہائے احناف نے بھی اسے ”بیع الحقوق المجردہ“ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے، بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض حقوق مجردہ کی فروختگی نا جائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے بیان کیے ہوئے احکام یکے بعد دیگرے ذکر کر دیئے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصلہ کن بات بیان کر دی جائے۔

مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کیے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) حق مرور (۲) حق تعلی (۳) حق تسبیل (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔
فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق، حقوق مجردہ ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض لینا جائز ہے۔

بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے۔ جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے ”مال کا تبادلہ مال سے کرنا“ اور مال کو عین (مادی محسوس چیز) کے ساتھ خاص کیا انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے کیونکہ حقوق مجردہ اعیان نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

شوافع کا مذہب

فقہاء شافعیہ کے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دائمی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجر پیشی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:

”عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الاتي لاستفادة ملك عين او منفعة موبدة.“

بیع ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ متعین مادی چیز کی ملکیت یا اس سے ابدی منفعت حاصل ہو جائے۔
شروانی نے ابن حجر پیشی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ”موبدة“ کے تحت لکھا ہے:

”قوله ”موبدة“ كحق الممر اذا عقد عليه بلفظ البيع.“ (۱)

مثلاً گزرنے کا حق جب کہ ”بیع“ کے لفظ کے ذریعہ اس کا معاملہ کیا جائے۔

علامہ شربنی خطیب فرماتے ہیں:

”وحدہ بعضهم بانه عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين او منفعة على التابيد، فدخل بيع حق الممر ونحوه و خرجت الاجارة بفيد التاقیت فانها ليست بیعاً.“ (۱)

”بعض فقہاء نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جس سے کسی چیز یا منفعت پر ہمیشہ کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی بیع داخل ہوگئی اور وہ اجارہ جو محدود مدت کے لئے ہو اس تعریف سے خارج ہو گیا لہذا اجارہ بیع نہیں ہے۔“

ابن القاسم غریبی نے متن ابی شجاع کی شرح میں لکھا ہے:

”فاحسن ما قيل في تعريفه انه تمليك عين مالية بمعاوضة باذن شرعي، او تمليك منفعة مباحة على التابيد بضمن مالي ودخل في منفعة تمليك حق البناء.“

”بیع کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ بیع شرعی اجازت سے بالعوض مالی چیز کا مالک بنانا ہے یا مالی قیمت کے بدلے دائمی طور پر مباح منفعت کا مالک بنانا ہے منفعت میں حق تعمیر کا مالک بنانا بھی داخل ہو گیا۔“

باجوری ابن القاسم غریبی کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”انما قال ”ودخل في منفعة“ لان المنفعة تشمل حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار ولا يضمن تقدير مضاف في كلامه بان يقال: ودخل في تمليك منفعة، ليناسب قوله ”تمليك حق البناء“ وصورة ذلك ان يقول له: بعثك حق البناء على هذا السطح مثلاً بكذا، والمراد بالخلق الاستحقاق.“ (۲)

”غریبی نے ”دخل في منفعة“ اس لئے کہا کہ منفعت راستے میں گزرنے کا حق اور دیوار پر لکڑی رکھنے کے حق کو شامل ہے ان کے کلام میں مضاف مقدر ماننا ضروری ہے یعنی تقدیر عبارت اس طرح سے ہے

ودخل في تمليك منفعة، تاکہ آگے جو ”تمليك حق البناء“ کہا ہے وہ

درست ہو جائے۔ ”حق تعمیر“ کا مالک بنانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عمارت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیا اور حق سے مراد استحقاق ہے۔“
علامہ شاطری نے ”الیا قوت النفیس“ میں اس کی تلخیص اس طرح کی ہے:

”البيع لغة: مقابلة شيء بشيء، وشرعاً: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين، او منفعة على التابيد، كما في بيع حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار، وحق البناء على السطح.“ (۱)

”لغت میں بیع ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاح شرع میں بیع کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کسی چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حق مردور دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق اور سطح پر عمارت تعمیر کرنے کے حق کی بیع۔“

ان فقہی عبارتوں سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مال ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے۔

حنابلہ کا مذہب

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ بہوتی کے بیان کے مطابق حنابلہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

”مبادلة عين مالية او منفعة مباحة مطلقاً بان لا تختص اباحتها بحال دون آخر كممر دار او بقعة تحفر بئراً باحد هما، اي عين مالية او منفعة مباحة مطلقاً فيشمل نحو بيع كتاب بكتاب او بممر في دار، او بيع نحو ممر في دار بكتاب، او بممر في دار اخرى.“ (۲)

”بیع ایک مالیت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے یا مطلق مباح منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباحت کسی ایک حال کے ساتھ مخصوص نہ ہو، (دوسری مالیت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے) جیسے گھر کی گزرگاہ یا زمین کا وہ حصہ جس میں کنواں کھودا

(۱) الیا قوت النفیس فی مذہب ابن ادریس، ص ۷۷۔

(۲) شرح منہی الارادات، ج ۲، ص ۱۴۰۔

جائے۔ ان میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ، یعنی ایک طرف عین مالیت اور دوسری طرف منفعت مباحہ، لہذا یہ تعریف ان تمام صورتوں کو شامل ہوگی۔ کتاب کا کتاب سے تبادلہ، کتاب کا حق مرور سے تبادلہ، حق مرور کا کتاب سے تبادلہ، ایک گھر کے حق مرور کا دوسرے گھر کے حق مرور سے تبادلہ۔“ مرداویٰ نے ”الانصاف“ میں بیع کی متعدد تعریقات ذکر کرنے اور اکثر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے:

”وقال فی الوجیز: ”هو عبارة عن تمليك عين مالية، او منفعة مباحة علی التابید، بعوض مالی“ ویرد علیہ ایضاً: الربا والقرض، وبالحملة، قل ان یسلم حد قلت، لو قیل: هو مبادلة عين او منفعة مباحة مطلقاً، باحد هما كذلك علی التابید فیہما، بغیر ربا ولا قرض، لسلم“ (۱)

”الوجیز میں لکھا ہے کہ: ”بیع“ مالیت رکھنے والی چیز یا مباح منفعت کا دائمی طور پر مالی عوض کے بدلے میں مالک بنادینے کا نام ہے“ اس تعریف پر ربا اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ: بیع کسی چیز یا مطلق مباح منفعت کا ربا اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق مباح منفعت کے بدلے دائمی طور پر مالک بنادینا ہے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔“ بہوتی نے کشاف القناع میں لکھا ہے:

”وبصح ان یشتری ممرا فی ملک غیرہ) دارا کان او غیرہا (و) ان یشتری (موضعا فی حائط یفتحہ بابا و) ان یشتری (بقعة فی ارض یحفرہا بئرا) بشرط کون ذلک معلوما، لان ذلک نفع مقصود، فجاز بیعہ کالدور ویصح ایضا ان یشتری (علو بیت ینی علیہ بنیان موصوفاً) او لبضع علیہ خشیاً موصوفاً، لانه ملک للبائع، فجاز بیعہ کالارض، ومعنی ”موصوفاً“ ای معلوما (وکذا لو کان البیت) الذی اشتری علوہ (غیر مبنی اذا وصف العلو والسفل) لیكون معلوماً، وانما صح لانه ملک للبائع، فکان له الاعتیاض عنه (ویصح فعل ذلک) ای ما ذکر من

(۱) الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، للمرادی، ج ۴، ص ۲۶۰۔

اتخاذ ممر فی ملک غیرہ، او موضع فی حائطہ یفتحہ باباء، او بقعة فی ارضہ یحفرها بئراء، او علو بیت ینبی علیہ بنیاناء، او یضع علیہ خشبا معلومین (صلحا ابداء) ای موبدء، وهو فی معنی البیع (ومنی زال) البنیان او الخشب (قلہ اعادته) لانه استحق ابقاؤه بعوض (سواء زال لسقوطه) ای سقوط البنیان او الخشب او زال (لسقوط الحائط) الذی استاجرہ لذلك (او) زال (لغیر ذلك) کهدمه ایاہ (وله) ای لرب البیت (الصلح علی زواله) ای ازالة العلو عن بیتہ (او) الصلح بعد انہا دامہ علی (عدم عودہ) سواء کان ما صالحہ بہ مثل العوض الذی صلح بہ علی وضعہ او اقل او اکثر، لان هذا عوض عن المنفعة المستحقة له، فیصح بما اتفقا علیہ. (۱)

”کسی دوسرے کی ملکیت میں گزرگاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ مکان ہو یا کچھ اور ہو، اسی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا اور دوسرے کی زمین میں کنواں کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جگہ متعین و معلوم ہو، کیونکہ یہ بھی منفعت مقصودہ ہے لہذا مکانات کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا علو خرید لے تاکہ اس پر باہم طے شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے شدہ لکڑیاں رکھے کیونکہ علو بھی بائع کی ملکیت ہے، لہذا اس کی بیع بھی زمین کی طرح جائز ہے۔ لفظ ”موصوف“ سے مراد معلوم ہے..... اسی طرح اس مکان کا علو خریدنا بھی جائز ہے جو مکان ابھی تعمیر نہیں ہوا ہے بشرطیکہ علو اور سفل کے اوصاف بیان کر دیے ہوں تاکہ بیع معلوم ہو جائے۔ علو وغیرہ کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی بائع کی ملکیت ہے لہذا اسے اس کا معاوضہ لینے کا حق ہے۔ اسی طرح دائمی صلح کے طور پر بھی مذکورہ بالا معاملات کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی ملکیت میں راستہ بنانا، دروازہ کھولنے کے لئے دیوار کی مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کا حق لینا یا عمارت بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا علو لینا یا متعین لکڑیاں رکھنے کے لئے علو حاصل کرنا، یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہے، اور جب علو کی عمارت یا لکڑی گر جائے تو

اسے دوبارہ علو پر عمارت بنوانے یا لکڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ مشتری عوض کے بدلے اسے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خواہ اوپر کا مکان یا لکڑی خود بخود گر گئی ہو یا اس دیوار کے منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس نے کرایہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے منہدم کرنے کی وجہ سے..... مالک مکان کے لئے جائز ہے کہ خریدار سے اس کا حق علو ختم کرنے کے لئے صلح کر لے، یا علو کے منہدم ہونے کے بعد صاحب علو سے اس بات پر صلح کر لے کہ دوبارہ علو پر عمارت تعمیر نہ کرے، خواہ ان دونوں کی صلح اتنے معاوضے پر ہوئی ہو جتنا معاوضہ دے کر صاحب علو نے مالک سے علو خریدا تھا یا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیونکہ یہ اس منفعت کا عوض ہے جس پر استحقاق ثابت ہو چکا ہے، لہذا جتنے پر دونوں راضی ہو جائیں اتنے پر صلح جائز ہے۔“

ابن قدامہ ضلی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يبنى دكاناً، ولا يخرج روشناً ولا سباطاً على درب غير نافذ الا باذن اهله، وان صالح اهل الدرب من ذلك على عوض معلوم جاز، وقال القاضى واصحاب الشافعى: لا يجوز، لانه بيع للهواء دون القرار، ولنا انه يبنى فيه باذمتهم، فجاز، كما لو اذنوا له بغير عوض، ولانه ملك لهم، فجاز لهم اخذ عوضه كالقرار،

اذا ثبت هذا، فانما يجوز بشرط كون ما يخرج على معلوم المقدار فى الخروج والعلو، وهكذا الحكم فيما اذا اخرج الى ملك انسان معين لا يجوز بغير اذنه، ويجوز باذنه بعوض، وبغيره، اذا كان معلوم المقدار.“ (۱)

”جور است (گلی) دوسری جانب نہ نکلتا ہو اس میں چہوترہ بنانا، روشن دان نکالنا، چھجہ بنانا اس گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے..... اگر گلی والوں نے کچھ متعین عوض لے کر اس بارے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فضا کی بیع ہے قرار کی نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی والے کسی معاوضہ کے بغیر اسے اجازت دیں تو جائز

ہے اسی طرح معاوضہ لے کر اجازت دینے کی صورت میں بھی جائز ہوگا کیونکہ وہ گلی ان لوگوں کی ملکیت ہے اس لئے ان کے لئے اس کا عوض لینا جائز ہے جس طرح قرار کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔

جب اتنی بات ثابت ہو گئی تو یہ بات بھی جانی چاہئے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ گلی میں جو چیز بڑھائے گا اس کی مقدار اور بلندی معلوم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی متعین آدمی کی ملکیت کی جانب روشندان وغیرہ بڑھانا اور نکالنا چاہتا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا، اس کی اجازت سے جائز ہوگا خواہ وہ اجازت بالعوض ہو یا بلا عوض بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔“

ابن قدامہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

”ولا يجوز ان يفتح في الحائط المشترك طاقا ولا بابا الا باذن شريكه، لان ذلك انتفاع بملك غيره، وتصرف فيه بما يضره به، ولا يجوز ان يغرز فيه وتداء، ولا يحدث عليه حائطاً، ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع تصرف، لانه تصرف في الحائط بما يضر به، فلم يجوز كتنقصه ولا يجوز له فعل شئ من ذلك في حائط جاره بطريق الاولى، لانه اذا لم يجوز فيما له فيه حق، ففيمما لا حق له فيه اولى، وان صالحه عن ذلك بعوض جاز.“ (۱)

”مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر محراب یا دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع ہے، اور دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے نقصان دہ ہے، یہ بھی جائز نہیں کہ مشترک دیوار میں میخ گاڑے اور اس پر کوئی اور دیوار کھڑی کرے اور نہ ہی اس دیوار کو ڈھکنا جائز ہے، غرض یہ کہ مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا تصرف نہ کرے، کیونکہ یہ دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے ضرر رساں ہے لہذا اس کا جواز نہیں ہوگا جس طرح مشترک دیوار توڑنا جائز نہیں، اپنے پڑوسی کی دیوار میں اس طرح کا کوئی کام کرنا بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ جب یہ تصرفات اس دیوار میں جائز نہیں جس میں اس کا حق ہے تو جس میں اس کا حق ہی نہیں اس میں تو عدم جواز بدرجہ اولیٰ ہوگا اور

(۱) المغنی لابن قدامہ، ج ۵، ص ۳۶، کتاب الصلح۔

اگر عوض دے کر مذکورہ بالا کسی تصرف کے لئے شریک یا پڑوسی سے صلح کر لی تو
تصرف جائز ہوگا۔
ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يحفر في الطريق النافذة بئر النفسه، سواء جعلها لماء
المطر، او ليستخرج منها ما ينتفع به ولا غير ذلك ولو صالح اهل
الدرب عن ذلك بعوض جاز.“ (۱)

”جو راستہ آریار ہو اس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے، چاہے یہ کنواں
بارش کے پانی کے لئے کھودا ہو، یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے
لئے کھودا ہو..... البتہ اگر گلی والوں سے کنواں کھودنے پر معاوضہ دے کر صلح کر لی
ہے تو جائز ہے۔“

مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیع کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عرفہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ
ہے:

”عقد معاوضة على غير منافع، ولا متعة لذة.“ (۲)
”بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو منافع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے
لئے کیا جائے۔“

اس تعریف سے اجارہ اور کرایہ داری نکل جائے گی، کیونکہ ان دونوں میں منافع پر عقد ہوتا
ہے، نکاح بھی اس تعریف سے خارج ہے، کیونکہ نکاح لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس
تعریف کے ظاہری الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیع مادی اشیاء ہی کی ہو
سکتی ہے، منافع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے برخلاف فقہاء مالکیہ کے یہاں بعض ایسی بیوع کا جواز ملتا ہے جو حقوق
اور منافع کی بیع پر فہمی ہوتی ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں حق تعلی کی بیع جائز ہے، اسی طرح دیوار میں
لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ درر الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں:

”(وجاز) بيع (هواء) بالمد، اي فضاء (فوق هواء) بان يقول شخص

لصاحب ارض یعنی عشرة اذرع مثلاً فوق ما تبنيه بارضك (ان وصف النباه) الاسفل والاعلى لفظاً او عادة للخروج من الجهالة والغرر ويملك الا على جميع الهواء الذى فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يبنى ما دخل عليه الا برضا الاسفل (و) جاز عقد على (غرر جذع) اى جنسه، فيشمل المتعدد (فى حائط) لآخر بيعاً او اجارة. وخرق موضع الحذع على المشتري او المكثري. (۱)

”فضا کے اوپر فضا کی بیچ جائز ہے مثلاً کوئی شخص زمین کے مالک سے کہے کہ اپنی زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر دس ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ لفظوں میں یا عرف و عادت کی بنیاد پر نیچے اور اوپر والے مکانوں کے اوصاف طے کر لیے جائیں تاکہ یہ بیچ جہالت اور غرر سے نکل جائے۔ اوپر کی منزل والا نیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا مالک ہو جائے گا۔ الیہ اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی حد میں تعمیر کرے۔

اور دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیچ کرنا یا اجارہ پر لینا جائز ہے اور دیوار پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان جگہوں کا کافیا توڑنا خریدار یا کرایہ دار کے لئے جائز ہوگا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ولا يجوز لمبتاع الهواء بيع ما على سقفه الا باذن البائع، لان الثقل على حائطه ويفهم منه انه ملك ما فوق بناء من الهواء الا انه لا يتصرف فيه لحق البائع فى الثقل.“ (۲)

”فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی چھت کے اوپر کی فضا پائع کی اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی اصل پائع کی دیوار پر پڑے گا..... اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے والا اپنے مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جو حق پائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔“

علامہ مواق نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے:

”يجوز في قول مالك شراء طريق في دار رجل، وموضع جذوع من حائط يحملها عليه اذا وصفها.“ (۱)

”امام مالک کے قول کے مطابق کسی شخص کے احاطہ میں راستہ خریدنا اور کسی کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کی حد بندی کر دی گئی ہو۔“
امام مالک کی المدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے:

”قلت: اريت ان يبت شراب يوم، يجوز هذا ام لا؟ قال: قال مالك: هو جائز قلت: فان بعت حظي، بعت اصله من الشراب، وانما لي فيه يوم من ائني عشر يوماً، يجوز في قول مالك؟ قال: نعم قلت: فان لم ابع اصله، ولكن جعلت ابيع من السقي، اذا جاء يومي بعت ما صار لي من الماء ممن يسقي به، يجوز هذا في قول مالك، قال: نعم.“ (۲)

”میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں ایک دن کا حق شرب بیچوں تو یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ امام مالک نے فرمایا کہ جائز ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اگر میں نے اپنا حصہ بیچا تو اصل حق شرب بیچ دیا حالانکہ میرے لئے بارہ دنوں میں ایک دن ہے، کیا پھر بھی اس کی بیع امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگی؟ انہوں نے فرمایا کہ ہاں! میں نے عرض کیا کہ اگر میں اصل حق نہ بیچوں بلکہ ایک دن کا پانی بیچوں مثلاً جب میرا دن آئے تو اس دن جتنا پانی ہو وہ بیچ دوں تو کیا یہ امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا: ہاں!“

ان عبارتوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ان حقوق کی بیع جائز ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ان عبارات کو اعیان کی بیع پر محمول کریں جن کے ساتھ یہ حقوق متعلق ہیں اس لئے کہ حق شرب کی بیع کو اس مسئلہ میں پانی کی بیع سے الگ ذکر کیا گیا ہے اور دونوں کو الگ الگ عبارتوں میں جائز کہا گیا ہے حالانکہ حق شرب کا حصہ حق مجرد ہی ہے اور اس لئے بھی کہ مجرد فضا کی بیع مالکیہ کے یہاں جائز نہیں ہے الا یہ کہ تعمیر کی غرض سے ہو چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے:

”قلت: اريت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هواء هوله،

(۱) التاج والاکلیل للمواق بہامش الخطاب، ج ۳، ص ۲۷۵۔

(۲) المدونۃ الکبریٰ، ج ۱۰، ص ۱۲۱، ۱۲۲۔

ایجوز هذا فی قول مالک؟ قال: لا یجوز هذا عندی، ولم اسمع من مالک فیہ شیء، الا ان یشترط له بناء ینبہ، لان ینی هذا فوقه، فلا باس بذلك۔“ (۱)

”میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا بیچ دے تو کیا ایسا کرنا امام مالکؒ کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور میں نے اس بارے میں امام مالکؒ سے کوئی بات نہیں سنی ہے، الا یہ کہ اس بات کی شرط لگا دی جائے کہ فضا کا مالک اس جگہ عمارت تعمیر کرے تاکہ خریدار اس کے اوپر عمارت تعمیر کر سکے تو پھر اس بیچ میں کوئی حرج نہیں ہے۔“

علامہ زرقانیؒ نے منفعت کی بیچ کو بھی بیچ کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”البیوع جمع بیع وجمع لاخلاف انواعه، کبیع العین، و بیع الدین، و بیع المنفعة۔“ (۲)

”بیوع بیع کی جمع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً عین کی بیع، دین کی بیع، منفعت کی بیع۔“

ان تمام عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو ابن عرفہ نے بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ موقت منافع ہیں جن کو اجارہ یا کرایہ داری کہا جاتا ہے جہاں تک منافع موبدہ (دائمی منافع) کا تعلق ہے تو اس کی بیع مالکیہ کے یہاں بھی جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے یہاں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے ”مال کا مال سے تبادلہ کرنا“ (۳) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ”ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا“ (۴) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کا سانیؒ جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ ”بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے“ (۵) اسی طرح صاحب

(۱) المدونۃ الکبریٰ، ج ۱۰، ص ۵۱۔ (۲) شرح الزرقانی علی الموطا، ج ۳، ص ۲۵۰۔

(۳) البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۵۲۔ (۴) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۳۔

(۵) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۰۔

الدر المختار نے شرح ملتقى الابحر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں:

”المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والماليه ثبت بتمول الناس كافة، او بعضهم، والثقوم يثبت به وبإباحة الانتفاع به شرعاً.“ (۱)

”مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور ”تقوم“ مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔“

اس کے بعد ابن عابدین نے الحاوی القدسی سے نقل کیا ہے:

”المال اسم بغير الادمى خلق لمصالح الادمى، وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار.“ (۲)

”مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔“

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو اعیان میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دائمی منافع کو صراحۃً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدر المختار کے مصنف علاء الدین حصکفی نے ملتقى الابحر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع کو اعیان میں محدود کر دیتی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”والمراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتذال.“ (۳)

”مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔“

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حصکفی کے

(۱) رد المختار، ج ۴، ص ۳۔ (۲) رد المختار، ج ۴، ص ۳۔

(۳) الدر المنقح، بہامش مجمع الانهر، ج ۲، ص ۳۔

علاوہ کسی اور حنفی فقیہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے اسی لئے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس.“ (۱)

”مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔“

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مال مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوق مجرہ کو شامل نہ ہو، اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجرہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعلیٰ کی بیع جائز نہیں ہے۔ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

”سفل و علو بین رجلین انہما فباع صاحب العلو علوہ لم یجز، لان

الہواء لیس بمال.“ (۲)

”اگر ایک آدمی کی نیچے کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں

منزلیں منہدم ہو گئیں اس کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنا حق علو بیچ دیا تو یہ

جائز نہیں ہے کیونکہ فضا مال نہیں ہے۔“

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

”لان حق التعلیٰ لیس بمال، لان المال ما یمکن احرازہ.“ (۳)

”کیونکہ حق تعلیٰ مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی احراز ممکن ہو۔“

اسی طرح حق تسبیل کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے۔ میں نے کسی

حنفی فقیہ کے یہاں حق تعلیٰ اور حق تسبیل کے جواز کا حکم نہیں دیکھا۔ (۴)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حق مرور اور حق شرب کی بیع کو جائز کہا ہے۔ اس سلسلہ میں

فقہائے احناف نے جو کچھ لکھا ہے اسے ہم بیان کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع

حق مرور کی بیع کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت

زیادات کی ہے جس میں اس کو ناجائز کہا گیا ہے۔ دوسری روایت کتاب القسمة کی ہے جس میں حق

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ لومبۃ الزحیلی، ج ۴، ص ۳۳۵۔ (۲) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۵۔

(۳) فتح القدیر، ج ۵، ص ۲۰۴۔ (۴) رد المحتار، ج ۴، ص ۱۳۲۔

مردور کی بیع جائز قرار دی گئی ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

”وبیع الطريق وهبته جائز، وبيع مسيل الماء وهبته باطل، والمسئلة تحتمل وجهين! بيع رقة الطريق والمسيل، وبيع حق المرور او التسييل فان كان الاول فوجه الفرق بين المسئلتين ان الطريق معلوم، لان له طولاً وعرضاً معلوماً واما المسيل فمجهول، لانه لا يدري قدر ما يشغله من الماء، وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان، ووجه الفرق على احدهما بينه وبين حق التسييل ان حق المرور معلوم، لتعلقه بمحل معلوم، وهو الطريق، اما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلی، وعلى الارض مجهولة لجهالة محله، ووجه الفرق بين حق المرور وحق التعلی على احد الروايتين ان حق التعلی يتعلق بعين لا تبقى، وهو البناء، فاشبهه المتافع. اما حق المرور يتعلق بعين تبقى. وهو الارض، فاشبهه الاعيان.“ (۱)

”راستہ کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہے اور پرنا لے کی بیع اور ہبہ باطل ہے۔ اس مسئلہ میں دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ اصل راستہ اور پرنا لے کی بیع۔

۲۔ راستہ چلنے کے حق اور پانی بہانے کے حق کی بیع۔

اگر پہلی صورت مراد ہے تو دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ معلوم ہے اس لئے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی معلوم ہے اور پانی بہنے کی جگہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجہول ہے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی کتنی زمین کو مشغول کرے گا۔ اگر دوسری صورت ہے تو حق مردور کی بیع کے بارے میں دو روایتیں ہیں جس روایت میں حق مردور کی بیع کو جائز کہا ہے اس کی بنا پر حق مردور کی بیع اور حق مسیل کی بیع کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مردور معین و معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق معین جگہ سے ہے یعنی راستہ۔ جہاں تک چھت کے پرنا لے کا تعلق ہے تو وہ بالکل حق تعلی کے مثل ہے اور زمین کا حق مسیل مجہول ہے کیونکہ اس کا محل مجہول ہے اور ایک روایت کی بنیاد پر حق مردور اور حق تعلی میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ حق تعلی ایسی چیز

سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عمارت، لہذا حق تعلی منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرور باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہذا حق مرور اعیان کے مشابہ ہو گیا۔“

علامہ ابن ہمام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیع جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے اعیان اور باقی نہ رہنے والے اعیان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن ہمام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے وہ یہ ہے:

”ان حق المرور يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به يكون له حكم العين، اما حق التعلی فحق يتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال.“ (۱)

”کہ حق مرور: من سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہذا اس سے متعلق حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا۔ اس کے برخلاف حق تعلی قضا سے تعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔“

فقہ ابو اللیث نے زیادات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حق مرور کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ”الدر المختار“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جواز کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ابن عابدین اس کے تحت لکھتے ہیں:

”قوله ”وبه اخذ عامة المشايخ“ قال السائحاني: وهو الصحيح، وعليه الفتوى، مضمرات والفرق بينه وبين حق التعلی حیث لا يجوز، هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين، اما حق التعلی فمتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال.“ (۲)

”صاحب الدر المختار کا قول ”وبه اخذ عامة المشايخ“ کے بارے میں سائحانی لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حق مرور اور حق تعلیٰ جو ناجائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین عین مال ہے، لہذا اس سے تعلق رکھنے والے حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا، اس کے برخلاف حق تعلیٰ قضا سے متعلق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔“

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء احناف کے نزدیک رائج یہ ہے کہ حق

مرور کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ حق مرور عین سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہذا بیع کے جائز ہونے میں اسے بھی عین کا حکم حاصل ہو گیا۔ اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیع جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے یعنی زمین سے لیکن فقہاء نے حق تسبیل کی بیع کو منع کیا ہے، کیونکہ پانی بہانے کا محل مجہول ہے، اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حق مجرد کی بیع ہے جیسا کہ صاحب ”ہدایہ“ کی بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا محل متعین کر دینے سے جہالت دور ہو جائے اور پانی اس متعین محل سے تجاوز نہ کرے تو حق تسبیل کی بیع بھی جائز ہوگی۔

حق شرب کی بیع

حق شرب کی بیع کے بارے میں بھی فقہائے احناف کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ حنفی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حق شرب کی بیع جائز نہیں ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حق شرب کی بیع جائز قرار دی ہے۔ ”رد المحتار“ وغیرہ میں عدم جواز پر فتویٰ ہے۔ لیکن نظر غائر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حق شرب کی بیع کا عرف قائم ہونے کے باوجود اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غرر اور جہالت کی وجہ سے منع کیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ حق شرب مال نہیں۔ چنانچہ امام سرحسیؒ لکھتے ہیں:

”بیع الشرب فاسد، فانه من حقوق المبيع بمنزلة الاوصاف، فلا يفرد بالبيع ثم هو مجهول في نفسه غير مقدور التسليم، لان البائع لا يدري ابجرى الماء ام لا؟ وليس في وسعه اجراؤه قال: ”وكان شيخنا الامام بحكي عن استاذہ انه كان يفتي بجواز بيع الشرب بدون الارض، ويقول: فيه عرف ظاهر في ديارنا بنسف، فانهم يبيعون الماء“ قل للعرف الظاهر كان يفتي بجوازه، ولكن العرف انما يعتبر فيما لا نص بخلافه، والنهي عن بيع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر.“ (۱)

”حق شرب کی بیع فاسد ہے، کیونکہ یہ بیع کے حقوق میں سے ہے اور بیع کے حقوق بیع کے اوصاف کے درجہ میں ہیں لہذا علیحدہ اس کی بیع نہیں کی جاسکتی۔ پھر حنفی شرب فی نفسہ مجہول ہے، اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیونکہ بائع جانتا ہی

نہیں کہ پانی جاری ہوگا یا نہیں؟ اور پانی جاری کرنا اس کے اختیار میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ الامام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ وہ زمین کے بغیر حق شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے بارے میں ہمارے دیار ”نسف“ میں واضح عرف موجود ہے کہ لوگ پانی بیچتے ہیں۔“ غرض یہ کہ واضح عرف کی بنیاد پر وہ حق شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص موجود نہ ہو اور بیع غرر سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے خلاف صحیح و صریح نص ہے لہذا یہ عرف قابل اعتبار نہیں ہے۔“

امام سرخسیؒ نے عدم جواز کے دو اسباب بیان کیے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ شرب بیع کے حقوق میں سے ہے لہذا مستقلاً اس کی بیع نہیں ہو سکتی اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شرب کی بیع میں دھوکہ اور جہالت ہے اور جب جائز کہنے والوں نے عرف ظاہر سے استدلال کیا تو امام سرخسیؒ نے ان کے رد میں صرف غرر و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور لکھا کہ عرف میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرر کو جائز کہا جائے، جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قابل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حقوق کی بیع جائز ہو۔

ابن ہمامؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”ثم بتقدير انه حظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا يجوز بيعه وهذا وجه منع مشايخ بخاري بيعه مفرداً.“ (۱)

”پھر اس تقدیر پر کہ ”شرب“ پانی کے ایک حصے کا نام ہے جس کی مقدار مجہول ہے لہذا اس کی بیع جائز نہیں ہوگی اس وجہ سے مشائخ بخارا نے مستقلاً اس کی بیع کو منع کیا ہے۔“

”بایرتی“ کی عبارت ابن ہمامؒ سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”وانما لم يجز بيع الشرب وحده في ظاهر الرواية للجهالة، لا باعتبار انه ليس بمال.“ (۲)

”ظاہر الروایت میں تنہا ”شرب“ کی بیع کو جہالت کی وجہ سے ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے کہ ”شرب“ مال نہیں ہے۔“

امام سرہسیؒ نے دوبارہ یہ مسئلہ کتاب المزارعة میں زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور اخیر میں بیع شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”وبعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله افنى ان يبيع الشرب وان لم يكن له ارض للعادة الظاهرة فيه في بعض البلدان، وهذه عادة معروفة بنسف، قالوا: اما جواز الاستصناع للتعامل، وان كان القياس ياباه، فكذلك يبيع الشرب بدون الارض.“ (۱)

”مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ زمین کی بیع نہ کی جائے۔ ان حضرات نے ایسا بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے، چنانچہ صرف شرب کی بیع ”نسف“ کی معروف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے اگرچہ قیاس کا تقاضہ اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیع بھی عرف کی وجہ سے جائز ہوگئی۔“

فقہاء احنافؒ نے بیع شرب کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے حقوق کے مسئلہ میں بعینہ وہی باتیں معلوم ہوتیں جو حق مرور اور حق تسلیل کی بیع کے مسئلہ میں ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حق اگر کسی عین مال سے متعلق ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی مانع مثلاً غرر اور جہالت وغیرہ نہ پایا جائے۔“

بعض متاخرین احنافؒ نے لکھا ہے جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حق تعلیٰ، حق تسلیل، حق شرب ان کا عوض لینا بطریق بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ علامہ خالد اتاسیؒ مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اقول“ وعلى ما ذكره من جواز الاعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغي ان يجوز الاعتياض عن حق التعلیٰ وعن حق الشرب وعن حق المسيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل ثبتت لهم ابتداءً بحق شرعي فصاحب حق التعلیٰ اذا التهم

علوہ، قالوا: ان له حق اعادته كما كان، جبراً عن صاحب السفل، فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينبغي ان يجوز ذلك على وجه الفراغ والصلح، لا على وجه البيع، كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها. لا سيما اذا كان صاحب حق العلو فقيراً قد عجز عن اعادة علوه، فلو لم يحز ذلك له على الوجه الذي ذكرناه، يتضرر فليتأمل وليحرر. والله سبحانه اعلم.

”میں کہتا ہوں کہ حقوقی مجردہ کا مال کی صورت میں عوض لینے کا جواز جو فقہاء نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حق تعلی، حق شرب اور حق مسئل کا عوض مالی لینا بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداء حق شرعی کی بنا پر ہوا ہے لہذا جس شخص کو حق علو حاصل ہے اگر اس کا علو منہدم ہو جائے تو اسے دوبارہ علو کی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا علو تھا لہذا جب وہ شخص متعین مال کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے علو سے دستبردار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ صلح کے طور پر یہ بھی جائز ہو، بیع کے طور پر جائز نہ ہو، جس طریقے سے وظائف وغیرہ کے حق سے دستبرداری جائز ہوتی ہے خصوصاً اس وقت جب کہ حق علو والا شخص ایسا تنگ دست ہو کہ علو کی دوبارہ تعمیر سے عاجز ہو، کیونکہ اگر مذکورہ بالا طریقے پر اس کے لئے حق علو کا عوض لینا جائز نہ ہوگا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔“

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیع اور اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کے مسئلہ میں فقہاء احناف کے یہاں پائی ہے۔

اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی عبارتیں اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ یہاں درج کر دیں:

- (۱) بیع کی تعریف کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ فقہاء شافعیہ اور حنابلہ بیع کے عین ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع ”مؤبدہ“ (دائمی منافع) کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ فقہاء مالکیہ کی بعض فروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں بیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے حق مرور کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے، لہذا جواز بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت۔

(۴) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعلیٰ، ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن ازراہ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ فقہاء احناف نے کہا کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے، بلکہ فقہاء احناف نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے لہذا ”حقوق“ جب عرف میں قیمت رکھنے والے مال مان لیے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

- (۱) وہ حق فی الحال ثابت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔
- (۲) وہ حق صاحب حق کے لئے اصلہ ثابت ہو، محض دفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔
- (۳) وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔
- (۴) تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو، اور غریب یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔
- (۵) تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

حق اسبقیت

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم کو ہم ”حق اسبقیت“ کا نام دے سکتے ہیں۔ ”حق اسبقیت“ سے مراد یہ ہے کہ مباح الاصل چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا جو حق یا

اس مال کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حق اسبقیت کہا جاتا ہے، مثلاً افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے مالک بننے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس بات پر تو تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان بنجر اور افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے اس کا مالک بن جاتا ہے، صرف افتادہ زمین میں پتھر گاڑنے سے انسان کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، البتہ حق تملک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں پتھر وغیرہ گاڑ کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قابل کاشت بنانے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پتھر گاڑنے سے قابل کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ علامہ رملیؒ ”نہایۃ المحتاج“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”من شرع فی عمل احیاء ولم یشمہ، کحفر الاساس، او علم علی بقعة بنصب احجار، او غرز خشب، او جمع ترابا، وخط خطوطا، فمحجر علیہ امی مانع لغيره منه بما فعله، بشرط کونه بقدر کفایتہ وقادرا علی عمارتہ حالا، وجینثذ هو احق به من غیرہ اختصاصا لاملکا..... لکن الاصح انه لا یصح بیعہ ولا هبتہ، کما قالہ الماوردی، خلافا للدارمی، لما مر من انه غیر مالک، حق التملک لا یباع کحق الشفعة والثانی یصح بیعہ وکانہ باع حق الاختصاص.“ (۱)

”جس شخص نے قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے مکمل نہیں کیا مثلاً نیو کھودی یا پتھر نصب کر کے یا لکڑیاں گاڑ کر یا مینڈھ بنا کر یا خط کھینچ کر کسی زمین پر نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس عمل کے نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط یہ ہے کہ اس نے اتنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور جسے قابل استعمال بنانے پر وہ فی الحال قادر ہے، اس صورت میں وہ شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہوگا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کہلائے گی۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا بیچنا اور ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے (داری کے برخلاف) کیونکہ یہ بات پیچھے گزر

چکی ہے کہ وہ شخص مالک نہیں ہے (بلکہ حق تملک صرف حاصل ہوا ہے) اور حق شفیعہ کی طرح حق تملیک کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے۔“

المجموع شرح المہذب میں ہے کہ:

”وان تحجر رجل مواتا وهو ان يشرع في احياء ولم يتم، صار احق به من غيره وان نقله الى غيره صار الثاني احق به وان مات انتقل ذلك الى وارثه لانه حق تملك ثبت له فانتقل الى وارثه كالشفعة وان باعه ففيه وجهان احدهما وهو قول ابي اسحاق، انه يصح لانه صار احق به فملك بيعه والثاني انه لا يصح، وهو المذهب، لانه لم يملكه بعد، فلم يملك بيعه كالشفيع قبل الاخذ.“ (۱)

”اگر کسی شخص نے افتادہ زمین پر پتھر کے نشانات لگائے یعنی اس نے زمین کو قابض استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن ابھی مکمل نہیں کیا تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حقدار ہے اور اگر اس نے اپنا یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حقدار ہو جائے گا اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہو گا کیونکہ اس شخص کے لئے حق تملیک ثابت ہو چکا ہے۔ لہذا اس کے مرنے کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا جس طرح حق شفیعہ منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیع دیا تو اس کے بارے میں دو قول ہیں، پہلا قول جو ابوالحق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی فروختگی کا مالک بھی ہو گیا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح نہ ہوگی، یہی اصل مذہب ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص اس زمین کا مالک ہوا ہی نہیں ہے لہذا اس کی فروختگی کا بھی مالک نہیں ہو گا جس طرح شفیع مکان کا مالک ہونے سے پہلے اس کے بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا۔“

خطیب شربنی نے لکھا ہے کہ ابوالحق نے اس حق کی بیع کو جائز کرتے وقت علت یہ بیان کی ہے کہ یہ حق اختصاص کی بیع ہے جس طرح تعمیر اور رہائش کے لئے گھر کے علو کی بیع نیچے والے مکان کی بیع کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (۲)

(۲) مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۳۶۷۔

(۱) تكملة المجموع شرح المہذب، ج ۱۳، ص ۴۷۱۔

اسی طرح فقہاء حنابلہ نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کیے ہیں، ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا۔ موفق ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا وشرع فی احیائه ولم يتم، فهو احق به، لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من سبق الی مال لم یسبق الیه مسلم فهو احق به، رواہ ابو داود فان نقله الی غیره صار الثانی احق به، لان صاحب الحق اثره به، فان مات انتقل الی وارثه، لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ترك حقا او مالا فهو لورثته، وان باعه لم یصح، لانه لم یملک، فلم یصح بیعه کحق الشفعة، ویحتمل جواز بیعه، لانه صار احق به.“ (۱)

”جس شخص نے افتادہ زمین پر نشانات لگائے اور اسے قابل استعمال بنانا شروع کیا، لیکن ابھی مکمل نہیں کیا وہ شخص اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس چیز کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے سبقت نہیں کی، وہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے (ابوداؤد)۔ اب اگر اس شخص نے کسی دوسرے کی طرف وہ زمین منتقل کی تو دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ صاحب حق نے اسے اپنے اوپر ترجیح دی ہے۔ اگر افتادہ زمین پر نشانات لگانے والے شخص کا انتقال ہو گیا تو وہ زمین اس کے وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی حق یا مال چھوڑا، وہ اس کے ورثاء کا ہوگا، اگر وہ شخص اس زمین کو بیچ دے تو یہ بیچنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس زمین کا مالک نہیں ہے لہذا اس کی بیع صحیح نہیں ہوگی جس طرح حق شفعہ کی بیع صحیح نہیں ہوتی۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی بیع کو جائز کہا جائے، کیونکہ وہ اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہو گیا ہے!“

مرداویؒ لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا لم یملک..... وهو احق به، ووارثه بعده ومن ینقله الیه بلا نزاع، ولیس له بیعه، هو المذهب، وعلیہ الاصحاب، وحزم یہ فی الوجیز وغیرہ، وقدمه فی المغنی، والشرح، وشرح الحارثی، وابن منجا، والفروع، والفائق وغیرہم.

وقیل، یجوز له بیعه، وهو احتمال لابی الخطاب، واطلقهما فی المحرر، والرعايتين والحاوی الصغير. (۱)

”جس شخص نے کسی افتادہ زمین کو گھیر کر اس پر نشانات لگائے وہ اس زمین کا مالک نہیں ہوا..... لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حقدار ہے جس کی طرف یہ شخص اس زمین کو نزاع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشان لگانے والے شخص کے لئے اس زمین کی بیع جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام ابن حنبل کے تلامذہ ہیں۔ ”الوجیز“ وغیرہ میں اس کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے، المغنی، شرح الکبیر، شرح الحارثی، شرح ابن منجا، الفروق، الفائق وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیع جائز ہوگی، ابوالخطاب کا ایک قول یہی ہے۔ المحرر، الرعايتين اور الحاوی الصغير میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی ترجیح کے بغیر ذکر کیا ہے۔“

مسلک شافعی اور مسلک حنبلی دونوں میں رائج یہی ہے کہ حق تملک کی بیع جائز نہیں ہے لیکن حنابلہ میں سے ”بہوتی“ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیع کے سلسلہ میں ہے لیکن برداری اور صلح کے طور پر حق تملک کا عوض لینا جائز ہے۔

علامہ بہوتی لکھتے ہیں:

”(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلك السابق (بیعه) لانه لم یملکه کحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الی مباح لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه البیع جائز، کما ذکره ابن نصرالله قیاساً علی الخلع. (۲)

”جو شخص سبقت کی وجہ سے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو چکا ہو، اس کے لئے اس چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے جیسے کہ حق شفعہ کو بیچنا جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے یا جس شخص کا قبضہ کسی مباح چیز پر پہلے ہو وہ مالک ہونے سے پہلے اس کو بیچ نہیں سکتا۔ لیکن فروختگی کے بغیر اگر وہ شخص عوض لے کر کسی کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے

جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔“
 حقِ اسبقیت کی ایک صورت وہ ہے جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص مسجد میں کسی خاص جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اسے یہ اختیار ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دے کر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا بیچنا اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ بہوتی نے ذکر کیا ہے کہ عوض لے کر اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء احناف اور مالکیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقیہ نے حقِ اسبقیت کی بیع کا مسئلہ چھیڑا ہو۔ فقہاء احناف اور مالکیہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ افتادہ زمین پر نشان لگانے سے وہ شخص زمین کے استعمال کرنے اور زمین کا مالک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی بیع کی بحث ان فقہاء کے یہاں نہیں ملی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی حقِ اسبقیت کی بیع جائز نہ ہو، الا یہ کہ دست برداری کے طور پر ہو۔

حقِ اسبقیت کی بیع کے سلسلہ میں حکم شرعی کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے عدم جواز کی ہے البتہ حقِ اسبقیت سے مال لے کر بطور صلح کے دست بردار ہو جانا فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حقِ عقد

حقوق کی تیسری قسم کو ہم ”حقِ عقد“ کا نام دے سکتے ہیں۔ ”حقِ عقد“ سے ہماری مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے، مثلاً مکانات اور دکانوں کو خالی کرنے کا حق، لہذا یہ مالک مکان یا مالک دکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح شاہی وظائف یا اوقاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوق کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہاء نے کلام کیا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، ان کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کی اوقاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام یا موزن یا کوئی ملازم ہو اور شرائطِ اوقاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی

رہنے کا اور زندگی بھر عقد اجارہ باقی رکھنے کے حق کا مالک ہے۔ اب اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء نے کلام کیا ہے۔ فرد خشکی کے ذریعہ اس حق کا عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے کیونکہ یہ مجرد حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، الدر المختار میں ہے:

”وفی الاشباہ: ”لا يجوز الاعتیاض عن الحقوق المحررة كحق الشفعة
وعلى هذا لا يجوز الاعتیاض عن الوظائف بالاقواف“ وفيها فی آخر
بحث ”تعارض العرف مع اللغة“ ”المذهب عدم اعتبار العرف الخاص
لكن افتى كثير باعتباره، وعليه فيفتي بجواز النزول عن الوظائف
بمال.“ (۱)

”الاشباہ میں ہے کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ، اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا اور ”اشباہ“ میں ”تعارض العرف مع اللغة“ کی بحث کے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی بنا پر مال کے بدلے وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔“

ابن عابدینؒ نے ”الدر المختار“ کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں اس مسئلہ کی طویل تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ نزول عن الوظائف کا جواز عرف خاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے فقہی نظائر پر مبنی ہے، جہاں تک اس حق کو حق شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں علامہ بیرونی وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو حقوق دفع ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا لیکن ”حق وظيفه“ ایسا حق ہے جو صاحب حق کے لئے اصلاً ثابت ہوا ہے لہذا اس کا عوض لینا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ حق قصاص وغیرہ میں ہوا ہے۔ اسی بنا پر علامہ ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ حق کا

عوض لینے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس عبارت پر ختم کی ہے:

”ورایت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم الرجوع، وبالجمله فالمسألة ظنیة، والنظائر المتشابهة للبحث فیها مجال. وان كان الاظهر فيه ما قلناه فالاولی ما قاله فی البحر من انه ینبغی الابرأ العام بعده.“ (۱)

”میں نے مفتی ابوالسعود کی نقل کردہ بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف اور حق عدم رجوع کے بارے میں عوض لینے کے جواز کا فتویٰ دیا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اور نظائر متشابہ ہیں اور اس مسئلہ میں بحث کی گنجائش ہے، اگرچہ زیادہ ظاہر وہی ہے جو ہم نے کہا لیکن اولیٰ وہ ہے جسے صاحب بحر نے لکھا ہے کہ اس کے بعد ابراء عام مناسب ہے“ (یعنی دوسرے کو تمام واجبات سے بری کر دے)

متاخرین فقہاء شافعیہ نے بھی مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ رٹلی لکھتے ہیں:

”وافتی الوالد رحمه الله تعالى بحل النزول عن الوظائف بالمال، ای لانه من اقسام الجعالة، فیستحقه النازل ویسقط حقه.“ (۲)

”والد نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ یہ بھی جعالة کی ایک قسم ہے، لہذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔“

شیراملسی نے بھی اپنے حاشیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے مال کے بدلہ میں ”جوامک“ سے دستبردار ہونے کا جواز بھی اسی پر مقرر کیا ہے۔

”جوامک“ جاکم کی جمع ہے، جاکم متعینہ رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ ملا کرتی ہے۔ احناف کے یہاں اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی بیع ہے جس کے ذمہ وہ دین لازم نہیں ہے، (ملاحظہ ہو ردالمحتار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حکم اوقاف کی دائمی ملازمتوں میں جاری ہوگا، حکومت کی ملازمتیں جن میں دوام نہیں ہوتا، ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شیراملسی لکھتے ہیں:

”واما المناصب الديوانية، كالكتابة الذين يقررون من جهة الباشا فيها، فالظاهر انهم انما يتصرفون فيها بالنيابة عن صاحب الدولة فيما ضبط ما يتعلق به من المصالح، فهو مخير بين ابقاءهم وعزلهم ولو بلا حجة فليس لهم يد حقيقة على شئ ينزلون عنه، بل متى عزلوا انفسهم اعزلوا واذا اسقطوا حقهم عن شئ لغيرهم فليس لهم العود الا بتولية جديدة ممن له الولاية ولا يجوز لهم اخذ عوض على نزولهم.“ (۱)

”جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً وہ محررین جو بادشاہ کی طرف سے مقرر کیے جاتے ہیں ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ وہ لوگ سلطان کی طرف سے نیابتاً تصرف کرتے ہیں جیسا مصالحوں کا تقاضہ ہوتا ہے اور پاشا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ انہیں ملازمت میں باقی رکھے یا بلا وجہ بھی معزول کر سکتا ہے لہذا محرروں کو اس چیز پر حقیقی قبضہ و تصرف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دستبردار ہو رہے ہیں بلکہ جب بھی وہ اپنے کو معزول کر لیں تو معزول ہو جائیں گے اور جب ان لوگوں نے کسی دوسرے کے لئے اپنا حق ختم کر لیا اب دوبارہ معاہدے کے بغیر انہیں دوبارہ نیا حق حاصل نہیں ہوگا، اور ان کے لئے دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں۔“

اسی طرح کا حکم مذہب حنبلی میں بھی معلوم ہوتا ہے۔ حنابلہ نے لکھا ہے کہ جس شخص نے وقف میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ حقدار ہو گیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے اس حق سے دستبردار ہو جائے البتہ اس کے لئے اس حق کی بیع جائز نہیں۔ (۲)

لیکن بھوتی نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے بغیر صرف عوض لے کر اس ملازمت سے دستبرداری اس کے لئے جائز ہے۔ اس طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد بھوتی لکھتے ہیں:

”(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلك السابق (بیعہ) لانه لم يملكه كحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الی مباح، لكن النزول عنه بعوض لا علی وجه البیع جائز، کما ذکره ابن نصر الله قیاساً علی الخلع.“ (۳)

(۱) حاشیہ اشعرا ملسی علی نہایۃ المحتاج، ج ۶، ص ۴۷۸۔

(۲) الاقصاد للمرداوی، ج ۶، ص ۷۶۔

(۳) شرح فتاوی الارادات، ج ۲، ص ۳۶۳۔

”جو شخص کسی چیز کا زیادہ حقدار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، مثلاً مکان یا دکان ملنے سے پہلے حق شفعہ کی بیع اور مثلاً جس شخص نے کسی مباح چیز کی طرف سبقت کی اس کا اس مباح چیز کو بیچنا جائز نہیں لیکن سبقت کرنے والے شخص کا بیع کے بغیر عوض لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔“

مجھے اپنی ناقص تتبع و تلاش کے بعد مالکیہ کے یہاں وظائف سے دستبرداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ جا ملکیہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں (۱) ہو سکتا ہے کہ شاید نزول عن الوظائف کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بسا اوقات مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ خلافت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دستبردار ہوئے اور مال کے بدلہ میں ان سے صلح کی۔ علامہ بدر الدین عینیؒ اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”وفیه جواز خلع الخلیفۃ نفسه اذا رای فی ذلک صلاحاً للمسلمین، وجواز اخذ المال علی ذلک واعطائه بعد استیفاء شرائطه بان یکون المنزول له اولی من النازل، وان یکون المبدول من مال الباذل.“ (۲)

”اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کر سکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خلافت سے دستبرداری پر مال لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اس طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہو رہی ہے وہ دستبردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خرچ کیا ہوا مال خرچ کرنے والے کی ملکیت ہو۔“

بہر حال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق ملازمت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جمہور فقہاء متاخرین اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ صاحب ملازمت اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور اس شخص سے مال لے لے جس کے حق میں دستبردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دستبرداری ہی کی بنا پر متعین ہو جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہوگا بلکہ متولی اوقاف کو اختیار ہوگا

(۱) دیکھئے مواہب الجلیل للخطاب، ج ۴، ص ۲۲۲۔ (۲) عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ج ۲۴، ص ۲۰۸۔

کہ اسے متعین کرے یا کسی اور کو متعین کرے، البتہ اگر متولی اوقاف اسے متعین نہ کرے تو اس صورت میں اس شخص نے دستبردار ہونے والے کو جو کچھ دیا تھا وہ اس سے واپس لینے کا حقدار نہیں ہوگا کیونکہ دستبردار ہونے والے کے بس میں جو کچھ تھا اس نے کیا یعنی وہ دستبردار ہو گیا لہذا وہ مال کا مستحق ہو گیا۔ اسی کی صراحت شافعیہ میں سے ربیع اور شبراہی نے کی ہے (۱) اور احناف میں سے حموی اور مفتی ابوالسعود نے کی ہے۔ (۲)

لیکن ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

”ثم اذا فرغ عنه لغيره ولم يوجهه السلطان للمفروع له بل ابقاه على الفارغ او وجهه لغيرهما، فينبغي ان يثبت الرجوع للمفروع له على الفارغ ببدل الفراغ لانه لم يرض بدفعه الا بمقابلة ثبوت ذلك الحق له لا بمجرد الفراغ وان حصل لغيره، وبهذا افتى في الاسماعيلية والحمدية وغيرهما، خلافا لما افتى به بعضهم من عدم الرجوع لان الفارغ فعل ما في وسعه وقدرته اذ لا يخفى انه غير مقصود من الطرفين ولا سيما اذا ابقى السلطان والقاضي التيمار او الوظيفة على الفارغ، فانه يلزم اجتماع العوضين في تصرفه وهو خلاف قواعد الشرح فافهم.“ (۳)

”پھر جب صاحب وظیفہ دوسرے کے لئے دستبردار ہو گیا اور سلطان نے وہ عہدہ اس شخص کو نہیں دیا جس کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی بلکہ دستبردار ہونے والے کو ہی اس پر باقی رکھایا ان دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کو وہ وظیفہ سونپا تو مناسب یہ ہے کہ جس شخص کے لئے دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار ہو کیونکہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اس نے معاوضہ اسی لئے دیا تھا کہ حق وظیفہ اسے حاصل ہو جائے، محض دستبرداری کی بنا پر (خواہ وہ وظیفہ دوسرے کو مل جائے) معاوضہ دینے پر راضی نہیں ہوا تھا۔ اسماعیلیہ اور حامد یہ وغیرہ میں اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے اور یہ فتویٰ ان لوگوں کے برخلاف ہے جنہوں نے کہا ہے کہ اسے دستبرداری کا معاوضہ کسی صورت میں واپس لینے کا اختیار نہیں، کیونکہ دستبردار ہونے والے کے اختیار میں جو تھا وہ اس

(۱) نہایت المحتاج، ج ۶، ص ۴۷۸۔ (۲) شرح الاشباہ والنظائر حموی، ج ۱، ص ۱۳۹۔

(۳) رد المحتار، ج ۳، ص ۵۲۰۔

نے کیا یعنی دستبردار ہو گیا۔ یہ بات مخفی نہیں کہ فریقین کے درمیان محض دستبرداری مقصود نہیں تھی۔ خصوصاً جب کہ سلطان یا قاضی نے اس وظیفہ اور تیار پر دستبردار ہونے والے کو ہی باقی رکھا، اس صورت میں تو اسی کے تصرف میں دونوں عوضوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات قواعد شرع کے خلاف ہے۔“

اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جب سلطان و قاضی نے تیار اور وظیفہ پر دستبردار ہونے والے ہی کو باقی رکھا تب تو دستبرداری کے معاوضہ کو واپس لینے کا جواز ظاہر ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ذکر علامہ ابن عابدینؒ نے کیا ہے کہ دونوں عوضوں کا اسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئے گا، ثانیاً اس لئے کہ صاحب وظیفہ دستبرداری پر عوض کا مستحق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری مل نہ سکی تو وہ مال کا مستحق بھی نہیں ہوا، لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ عوض کو واپس کرے۔

اگر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی دستبرداری کو نافذ کر کے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا لیکن قاضی یا متولی وقف نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا تھا بلکہ کسی تیسرے شخص کو نامزد کر دیا تو قواعد شرع کا تقاضہ یہ ہے کہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار نہ ہو کیونکہ فقہاء نے بیع کے طور پر حق وظیفہ کا عوض لینے کو جائز نہیں کہا ہے بلکہ صلح اور دستبرداری کے طور پر معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے۔ حق کی بیع اور مال کے بدلے میں حق سے دستبرداری میں فرق یہی ہے کہ ”بیع“ خریدار کی طرف اس چیز کو منتقل کر دیتی ہے جس کا بائع مالک تھا اور دستبرداری ”ملکیت“ اس شخص کی طرف منتقل نہیں کرتی جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے، صرف اتنا ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والا اپنا حق ختم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والے کی طرف سے مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرانی نے نقل اور اسقاط کے قاعدوں کے فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

”اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان، كالبيع والقرض، والى ما هو المنافع، كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقراض والجعالة، والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا والعمرى، والوقف والهبات والصدقات، والكفارات، والزكاة والمسروق من اموال الكفار والغنيمة في الجهاد،

فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عرض.

واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير، فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل الى البازل ما كان يملكه المبدول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما. (۱)

”حقوق و املاک میں تصرف کی دو صورتیں ہیں۔ ایک منتقل کرنا، دوسرے ساقط کرنا۔ پھر منتقل کرنے کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) اعیان میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً بیع اور قرض (۲) منافع میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً اجارہ، مساقاۃ اور مزارعت (۳) بلا عوض منتقل کرنا مثلاً ہدیہ، وصیت، عمری، وقف، ہبہ، صدقہ، کفارہ، زکوٰۃ، کفار کے اموال میں سے سرقہ کیا ہوا، جہاد کا مال غنیمت، ان سب میں اعیان کی ملکیت بغیر عوض منتقل ہوتی ہے۔

اور اسقاط یا تو بالعوض ہوگا جس طرح خلع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح مال کے بدلے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے، دین اور تعزیر پر صلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت ساقط ہو جاتی ہے لیکن باذل کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مبدول مال تھا یعنی عصمت، غلام کی بیع وغیرہ۔“

جب فقہاء کے کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ ان حضرات نے حق و وظیفہ کا عوض لینا، دستبرداری اور اسقاط کے طور پر جائز قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور نقل ملکیت کے طور پر (جیسا کہ بہوتی کی شرح منتهی الارادات کے حوالہ میں گزر چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور اسقاط کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبردار ہونے والا محض دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہ ہوگا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا ہے۔

مکانوں اور دکانوں کی پکڑی

اسی نوع کا ایک حق وہ ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی

پگڑی کی بیچ۔ ”پگڑی“ کسی مکان یا دکان میں حق قرار کا نام ہے۔ بسا اوقات مالک مکان یا مالک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم یک مشت لیتا ہے۔ کرایہ دار یک مشت رقم دے کر اس بات کا حقدار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل مدت تک یا تا حیات باقی رکھے۔ پھر بسا اوقات کرایہ دار اپنا یہ حق دوسرے کرایہ دار کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص مالک مکان و دکان سے عقد اجارہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لینا چاہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اتنی رقم ادا کرے جس پر دونوں راضی ہوں۔ اس یک مشت لی جانے والی رقم کو مختلف بلاد عربیہ میں ”خلو“^(۱) اور ”جلسہ“ کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں ”پگڑی“ اور ”سلا می“ کہتے ہیں۔

اس پگڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو ”رشوت“ ہے یا ”حق مجرد“ کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ سب سے پہلے وہ فقیہ جن کی طرف بدل خلو (پگڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے مالکی فقیہ علامہ ناصر الدین لقانی ہیں۔ اس کے بعد ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

”وقد اشتهر نسبة مسألة الخلو الى مذهب الامام مالك، والحال انه ليس فيه نص عنه، ولا عن احد من اصحابه، حتى قال البدر القرافي من المالكية: انه لم يقع في كلام الفقهاء التعرض لهذه المسئلة وانما فيها فتيا للعلامة ناصر الدين اللقاني المالكي، بناها على العرف وخرجها عليه، وهو من اهل الترجيح فيعتبر تخريجها، وان نوزع فيه، وقد انتشر فتياها في المشارق والمغارب وتلقاها علماء عصره بالقبول.“^(۲)

”مسئلہ: خلو کو عموماً امام مالکؒ کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ اس بارے میں نہ تو امام مالکؒ کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ علامہ

(۱) ”خلو“ کا لفظ مجھے اس مفہوم میں مشہور کتب لغت میں نہیں ملا۔ حتیٰ کہ وہ نئی لغتیں جو پرانے الفاظ کے نئے استعمالات کو بیان کرتی ہیں ان میں بھی یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں ملا۔ مجھے اس لفظ کے حروف کا صحیح اعراب نہیں مل سکا لیکن مشہور ”خلو“ ہے ”خا“ اور ”لام کے پیش“ اور ”واو“ کی تشدید کے ساتھ، یہ بھی ممکن ہے کہ ”خلو“ ”خا“ کے کسرہ ”لام“ کے سکون اور ”واو“ کی تخفیف کے ساتھ ہو۔ واللہ اعلم

(۲) رد المحتار، ج ۳، ص ۵۲۱۔

قرانی مالکی نے لکھا ہے کہ فقہاء کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلے میں علامہ ناصر الدین لقانی کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر ہے، انہوں نے عرف کی بنا پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے اور وہ اصحاب ترجیح میں سے ہیں، لہذا ان کی تخریج کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے، لیکن ان کا فتویٰ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علماء عصر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔“

بعض فقہاء احناف نے خلو کے جواز پر فتاویٰ خانہ کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ

مسئلہ یہ ہے:

”رجل یباع سکنی له فی الحانوت لغيره، فاخبر المشتري ان اجرة الحانوت كذا، فظهر انها اكثر من ذلك فلو ليس له ان يرد السکنی بهذا العیب.“

”ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں اپنا سکنی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دکان کا کرایہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ کرایہ مکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس عیب کی بنا پر بیچ رد کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔“

اس عبارت سے خلو کے جواز پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں سکنی سے مراد ”خلو“ ”پکڑی“ ہی ہے لیکن علامہ شربلانی نے تحقیق فرمائی ہے کہ سکنی سے مراد دکان میں اضافہ کی گئی کوئی مادی چیز ہے، جو ”خلو“ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہذا اس سے احناف کے یہاں خلو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ سکنی کی خریداری عین (متعین مادی چیز) کی خریداری ہے نہ کہ خلو کی خریداری ہے۔ پھر ابن عابدین نے فتاویٰ خیریہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی مالکی قاضی نے خلو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صحیح اور لازم ہوگا۔ اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے

”ومن افنی بلزوم الخلو الذی یکون بمقابلة دراهم يدفعها للمثولی او المالك العلامة المحقق عبدالرحمن آفندی العمادی صاحب هدية ابن العماد، وقال فلا يملك صاحب الحانوت اخراجه والاجارتها لغيره، ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتی بجواز ذلك للضرورة.“

”ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس ”خلو“ کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو ”خلو“ متولی یا مالک کو دیئے ہوئے دراہم کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں

سے علامہ محقق عبدالرحمن آفندی عمادی مصنف ہدیۃ ابن العمداد ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ دکان کا مالک نہ اسے نکال سکتا ہے نہ دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے جب تک اتنی رقم کرایہ دار کو واپس نہ کر دے جتنی کرایہ پر دیتے وقت اس سے لی تھی، لہذا ضرورت کی بنا پر ”خلو“ کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔“

علامہ ابن عابدینؒ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مروجہ پگڑی کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن مالکیہ کی ان کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد، جن کی طرف خلو کا جواز منسوب ہے، مجھے یہ معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے جس خلو کے جواز کا فتویٰ دیا ہے وہ ہمارے دور کی مروجہ پگڑی نہیں ہے اس لئے کہ مروجہ پگڑی کی شکل تو یہ ہے کہ پگڑی مجرد حق کرایہ داری کا نام ہے چاہے مکان یا دکان میں کوئی پائیدار عین زائد موجود ہو یا نہ ہو۔ مجھے فقہاء مالکیہ کے یہاں مروجہ پگڑی کا جواز نہیں ملا بلکہ اس کے خلاف ہی ملا جس خلو کا عوض لینا مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کی دوسری صورتیں ہیں، ان تمام صورتوں میں مستاجر کے لئے مکان یا دکان میں کرایہ دار کے لئے کوئی مستقل اور پائیدار عین ہونا ضروری ہے یہاں میں فقہاء مالکیہ کی دو عبارتیں نقل کرتا ہوں جس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی۔

چنانچہ عدوی نے الخرش کی شرح میں لکھا ہے:

”اعلم ان الخلو یصور بصور، منها ان یکون الوقف آثلاً للخراب، فیکریه ناظر الوقف لمن یعمره بحیث یصیر الحائوت مثلاً یکری بثلاثین نصف فضة ویجعل علیہ لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشتركة بینهما، فما قایل الدراهم المصروفة من المنفعة هو الخلو، فیتعلق به البیع والوقف والارث والهبة وغير ذلك، ویقضى منه الدين وغير ذلك، ولا یسوغ للناظر اخراجه من الحائوت ولو وقع عقد الایجار علی سنین معينة کتسعين سنة، ولكن شرط ذلك ان لا یکون ریع یعمر به.

الثانية: ان یکون لمسجد مثلاً حیوانیت موقوفة علیہ واحتاج المسجد للتکمیل او عمارة، ویكون یکری، مثلاً لشهر بثلاثین نصفاً، ولا یکون هناك ریع یکمل به المسجد او یعمر به، فیعمد الناظر الی الساکن فی حیوانیت فیاخذ منه قدراً من المال یعمر به المسجد، ویجعل علیہ خمسة عشر مثلاً فی کل شهر والحاصل ان منفعة

الحائوت المذكورة شركة بين صاحب الخلو والوقف بحسب ما يتفق عليه صاحب الخلو والناظر على وجه المصلحة، كما يؤخذ مما افنى به الناصر كما افاده عج.

الثالثة: ان تكون ارض مجلسه، فيستاجرها من الناظر وبيني فيها دارا مثلا على ان عليه في كل شهر لجهة الوقف ثلاثين نصف فضة، ولكن الدار تكري بستين نصف فضة مثلا، فالمنفعة التي تقابل الثلاثين الاخرى يقال لها خلو. (۱)

”خلو“ کی چند صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی جائیداد ویران ہو رہی ہو، وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو وہ جائیداد کرائے پر دیدے جو اس کو آباد کر کے اس میں دکان تعمیر کرے پھر یہ دکان تیس درہم کرایہ پر دی جائے، جس میں سے پندرہ درہم وقف کے ہوں، (اور پندرہ تعمیر کرنے والے کے) اس طرح دکان کی منفعت وقف اور اصل کرایہ دار میں مشترک ہو جائے، جو درہم اصل کرایہ دار نے خرچ کیے اس کے بدلے میں جو حق منفعت اس شخص کو حاصل ہوا، اسے ”خلو“ کہا جاتا ہے لہذا اس ”خلو“ سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے، دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے دکان سے نکالنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ عقد اجارہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتی ہو۔

”خلو“ کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند دکانیں وقف ہیں، مسجد کی تکمیل یا نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک دکان کا ماہانہ کرایہ تیس درہم ہے، کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی تکمیل یا تعمیر نو کی جاسکے لہذا مسجد کا متولی دکانوں کے کرایہ داروں سے خاص مقدار کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان سے وصول کرے، اور ماہانہ کرایہ تیس درہم کے بجائے پندرہ درہم کر دے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دکان کی منفعت صاحب ”خلو“ کرایہ دار اور وقف کے درمیان اس مقدار پر مشترک ہو جائے گی جتنے پر صاحب خلو اور متولی وقف از روئے مصلحت

راضی ہو جائیں جیسا کہ الناصر کے فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے ”عج“ نے یہ بات لکھی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس طور سے اس میں عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ ساٹھ درہم ہوگا، جس میں سے تیس درہم وقف کو ملیں گے اور مزید تیس درہم کی منفعت عمارت بنانے والے کو حاصل ہوگی، اسی کو خلو کہا جاتا ہے۔“

شیخ محمد احمد علیشؒ نے علامہ ناصر لسانی کا فتویٰ نقل کیا ہے، پھر خلو کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، یہ صورتیں وہی ہیں جو ہم نے عدوی کے حوالے سے اوپر نقل کی ہیں، پھر انہوں نے ایک فصل قائم کر کے خلو کی صحت کی شرطیں ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”فصل فی شروط صحة الخلو، منها ان تكون الدراهم المرفوعة عائدة على جهة الوقف يصرفها في مصالحه، فما يفعل الآن من صرف الناظر الدراهم في مصالح نفسه بحيث لا يعود على الوقف منها شيء فهو غير صحيح، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر.

ومنها ان لا يكون للوقف ربع يعمر منه، فان كان له ربع يفي بعمارتہ مثل اوقاف الملوك، فلا يصح فيه خلو، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر ومنها ثبوت الصرف في منافع الوقف بالوجه الشرعي وقائدة الخلو انه يصير كالمملك ويجرى عليه البيع والاجارة والهبه والرهن ووفاء الدين والارث كما يؤخذ من فتوى الناصر اللقاني“ (۱)

”یہ فصل خلو کے صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو درہم وقف کو ملیں انہیں وقف کے مصالح میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا متولی ان درہم کو اپنے ذاتی مصالح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو اس میں سے کچھ نہیں ملتا یہ درست نہیں ہے، درہم دینے والا ان درہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر کرائی جاسکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے

اوقاف ہیں تو پھر اس وقف میں خلو کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا اور دراہم دینے والا وقف کے متولی سے وہ دراہم واپس لے لے گا۔ ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے منافع کو شرعی طور پر اس کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہو..... خلو کا فائدہ یہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے، اسے بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا، رہن رکھنا، وین کی ادائیگی کرنا اور میراث جاری ہونا سب صحیح ہوتا ہے جیسا کہ ناصر لقانی کے فتوے سے معلوم ہوتا ہے۔“

فقہائے مالکیہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس ”خلو“ کے جواز کا علامہ لقانی نے فتویٰ دیا اور بہت سے فقہائے مالکیہ نے اسے تسلیم کیا اس خلو کا دورِ حاضر کے مروجہ خلو (پگڑی) سے دور کا بھی تعلق نہیں، کیونکہ علامہ لقانی نے جس خلو کو جائز کہا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقف کا کرایہ دار وقف کی زمین میں عمارت تعمیر کرتا ہے، اس کی وجہ سے جتنا اس نے خرچ کیا ہے اس کے بقدر دکان کی منفعت میں شریک ہو جاتا ہے لہذا اسی کے بقدر اس کے لئے دکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کرایہ دار نے اگر دوسرے آدمی کے ہاتھ یہ حق قرار بیچا تو یہ حق مجرد کی بیع نہیں ہوئی بلکہ ایسی منفعت کی بیع ہوئی جو دکان میں اضافہ کیے گئے اعیان سے متعلق ہے اور یہ منفعت اس کی ملکیت ہے۔ فقہاء مالکیہ نے تعمیر وقف کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے، اسی واسطے ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی جاسکے۔ اگر آمدنی ہے تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

بلاشبہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقف نہیں بلکہ ذاتی ملکیت ہیں اس طرح کے خلو کو جائز کہا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کرایہ دار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کی ہو یا اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا ہو، اسی کو ان کی اصطلاح میں ”جدک“ کہا جاتا ہے، چنانچہ شیخ محمد علیش لکھتے ہیں:

”ثم ان الخلو ربما يقاس عليه الجدك المتعارف في خوانيت مصر فان قال قائل: الخلو اما هو في الوقف لمصلحة وهكذا يكون في الملك، قيل له: اذا صح في وقف فالملك اولى لان المالك يفعل في ملكه ما يشاء نعم! بعض الجدكات بناء او اصلاح اخشاب في الحائوت مثلا بادن، وهذا قياسه على الخلو ظاهر..... وبعض الجدكات وضع امور مستقلة في المكان غير مستمرة فيه، كما يقع في الحمامات وحرانیت

القهوة بمصر، فهذه بعيدة عن الخلوات، فالظاهر ان للمالك
اخراجها۔“ (۱)

”پھر بسا اوقات خلو پر مصر کی دکانوں میں متعارف ”جدک“ کو قیاس کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں تو خلو کی اجازت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور جدک ذاتی ملکیت میں ہوتا ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب وقف میں صحیح ہے تو ملک میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا، اس لئے کہ مالک اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، ہاں بعض جدک تعمیر کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض مالک کی اجازت سے دکان میں چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ایسے جدک کا خلو پر قیاس کرنا تو ظاہر ہے، بعض جدک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھر میں کچھ مستقل چیزیں بنائی جاتی ہیں جو مستمر نہیں ہوتیں جیسا کہ مصر کے غسل خانوں اور قہوے کی دکانوں میں ہوتا ہے، اس طرح کے جدک کا خلو سے کوئی تعلق نہیں ہے، ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ مالک کو ان کے نکالنے کا اختیار ہوگا۔“

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ ہمارے دور میں مروج پگڑی کے جواز کے قائل نہیں ہیں جس کے ساتھ نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے نہ مکان یا دکان میں ثابت و پائیدار اضافے کیے جاتے ہیں، پھر بات وہیں لوٹی ہے جو ہم نے شرنبلالی کے حوالے سے بحث کے شروع میں نقل کی تھی کہ محض خلو کی بیع جائز نہیں ہے۔ خلو کی بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دکان میں کوئی تعمیری یا مستقل اضافہ کر دیا گیا ہو۔ جسے کبھی ”سکنی“ کہا جاتا ہے، کبھی ”جدک“۔ حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدینؒ نے تنقیح الحامد میں ذکر کیا ہے، چنانچہ موصوف ”سکنی“ کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”وهو غير الخلو الذي هو عبارة عن القدمية ووضع اليد، خلافا لمن
زعم هو، واستدل بذلك على جواز بيع الخلو، فانه استدلال فاسد، لما
علمت من ان السكنى اعيان قائمة مملوكة، كما اوضحه العلامة
الشرنبلالی في رسالة خاصة لكن اذا كان هذا الجدك المسمى
بالسكنى قائما في ارض وقف فهو من قبيل مسألة البناء او الغرس في
الارض المحتكرة، لصاحبه الاستبقاء باجرة مثل الارض، حيث لا ضرر

على الوقف، وان ابى الناظر، نظراً للجانبين على ما مشى عليه فى متن التنوير ولا ينافيه ما فى التجنيس من ان لصاحب الحانوت ان يكلفه رفعه، لان ذاك فى الحانوت الملك، بقرينة ما فى الفصولين: والفرق ان الملك قد يمتنع صاحبه عن ايجاره، ويريد ان يسكنه بنفسه او يبيعه او يعطله، بخلاف الموقوف المعد لا يجار، فانه ليس للناظر الا ان يوجره، فايجاره من ذى اليد باجرة مثله اولى من ايجاره من اجنبى لما فيه من النظر للوقف ولذى اليد. (۱)

”سکنتی“ اس خلو کے علاوہ ہے جو محض پرانا کرایہ دار ہونے اور قابض ہونے کا نام ہے ان لوگوں کے برخلاف جن کا یہ گمان ہے کہ ”سکنتی“ ہی ”خلو“ ہے اور اس سے ”خلو“ کی بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا کہ ”سکنتی“ پائیدار اور مملوک اعیان کا نام ہے جیسا کہ علامہ شرنبلالی نے ایک مستقل رسالہ میں اس کی وضاحت کی ہے، لیکن اگر یہ ”جدک“ جس کو ”سکنتی“ کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں قائم ہو تو یہ اسی طرح کی چیز ہوگی جیسا کہ محکمہ زمین میں عمارت تعمیر کرنے یا درخت لگانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں صاحب جدک کو کرایہ مثل دے کر اسے اپنے قبضے میں باقی رکھنے کا اختیار ہے۔ کرایہ مثل کی شرط اس واسطے ہے تا کہ وقف کا نقصان نہ ہو اگرچہ وقف کا متولی اس پر راضی نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی رعایت کرتے ہوئے یہی قول متن التنوير میں اختیار کیا گیا ہے التجنيس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دکان کے مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ دار کو جدک ہٹانے پر مجبور کرے یہ بات ہماری مذکورہ بالا بات کے منافی نہیں ہے کیونکہ التجنيس میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ اس دکان کے بارے میں ہے جو شخصی ملکیت ہے۔ اس کا قرینہ جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے: ملکیت اور وقف میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخصی ملکیت ہو اس کا مالک مکان کبھی اس کو کرایہ پر دینے سے باز آ جاتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ خود اس میں رہائش اختیار کر لے یا اسے فروخت کر دے یا معطل چھوڑ دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے اور کرایہ پر دینے کے لئے بنایا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کرایہ پر دینے

کے سوا کوئی چاہ کار نہیں، لہذا اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے اسی کو اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجنبی شخص کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ دونوں کی مصلحت کی رعایت ہے۔“

مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے اوپر جو بحثیں کی ہیں ان سے یہ بات محقق ہوگئی کہ ہمارے زمانے کی موجودہ پگڑی جو مالک مکان کرایہ دار سے لیتا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی جانے والی یہ رقم شریعت کے کسی قاعدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہذا یہ رقم رشوت اور حرام ہے۔ البتہ پگڑی کے مروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ممکن ہیں:

(۱) مالک مکان و دکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں یک مشت رقم لے لے جسے متعینہ مدت کا پیشگی کرایہ قرار دیا جائے۔ یہ یک مشت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی۔ اس یک مشت لی ہوئی رقم پر اجارہ کے سارے احکام جاری ہوں گے۔ اگر اجارہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے فسخ ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہوگا کہ اجارہ کی باقی ماندہ مدت کے مقابل میں یک مشت رقم کا جتنا حصہ آ رہا ہے اسے واپس کر دے۔

(۲) اگر اجارہ متعینہ مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک کرایہ داری باقی رکھنے کا حق ہے لہذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل بالعوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہوگا اور مال کے بدلے میں وظائف سے دستبرداری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا۔ لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ داری کا معاملہ معینہ مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سال کے لئے، اور دس سال پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳) اگر اجارہ متعین مدت کے لئے ہو تو مالک مکان و دکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی عذر کے بغیر اجارہ کو فسخ کر دے۔ اگر مالک عذر شرعی کے بغیر دوران مدت اجارہ فسخ کرنا چاہے تو کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام بالعوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی۔ یہ عوض اس کے علاوہ ہوگا جس کا کرایہ دار اپنی یکمشت دی ہوئی رقم میں سے اجارہ کی باقی مدت کے حساب سے حقدار ہوگا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ ۱۴۰۸ھ میں یہ فیصلہ کیا ہے۔

حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی وہ مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا بحثوں سے درج ذیل اصول نکلتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصلۃً مشروع نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے، نہ تو بیع کے طریقے پر نہ صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مثلاً حق شفہ، عورت کا حق تقسیم، مخیرہ کا خیار۔

۲۔ جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً مورث کی زندگی میں حق وراثت کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق دلاء کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوق شرعیہ اصحاب حقوق کے لئے اصلۃً ثابت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر تو عوض لینا جائز نہیں ہے، لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبردار ہونا جائز ہے مثلاً حق قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں خلع یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)۔

۴۔ وہ حقوق عرفیہ جو اعیان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور بہانے کا حق، ان کی بیع شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، فقہاء مالکیہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق اعیان ثابتہ سے متعلق ہیں، وہ بھی حکماً مال ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حق مرور، حق شرب، حق تسبیل، بشرطیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرر اور جہالت موجود نہ ہو۔ متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تعلی کسی پائیدار مادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور صلح حق تعلی سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ علامہ خالد اتاسیؒ نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو اموال میں شامل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بننا لینے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ عابدینؒ نے لکھا ہے۔

۶۔ حق اسبقیت کی بیع شوافع اور حنابلہ کے مختار قول کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسبقیت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً افتاد بنجر زمین میں نشانات لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنانے کا حق ہے۔

۷۔ احناف کے یہاں رائج یہ ہے کہ حق وظیفہ کی بیع اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہے، اسی طرح مکان یا دکان کے حق کرایہ داری کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن مالی معاوضہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم عصر حاضر کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن کے لین دین کا آج کل رواج ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصود یہی ہے کہ عصر حاضر میں رائج حقوق کے احکام معلوم کیے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق و صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

تجارتی نام اور تجارتی علامت (Trade Mark) کی بیع

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مال تیار کرتی ہے اور اپنے تیار کردہ مال بہت سے لوگوں کو فراہم کرتی ہے، اور بہت سے ممالک کو ایکسپورٹ کرتی ہے۔ ایک ہی قسم کی مصنوعات اوصاف کے اختلاف کی بنیاد پر بہت مختلف ہو گئی ہیں اور یہ اوصاف مال تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جاتے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کیے ہوئے مال کی اچھی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سنتے ہی یا سامان پر اس کا ٹریڈ مارک دیکھتے ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک گاہکوں کی زیادہ رغبت یا بے رغبتی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی۔ ہر وہ تجارتی نام جس نے لوگوں میں اچھی شہرت حاصل کر لی اس کے نام سے منڈی میں آئے ہوئے مال کی طرف خریداروں کا جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مال لاتا ہے اس کا نفع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرتے لگے جنہیں صارفین میں اچھی شہرت حاصل ہے تاکہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں گھپ جائیں اور اس کی وجہ سے عامۃ الناس کے دھوکہ کھانے کا مسئلہ پیدا ہوا، اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ناموں اور

ٹریڈ مارکوں کو استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا۔

تاجروں کے عرف میں رجسٹریشن کے بعد ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی مادی قیمت ہو گئی اور تاجر ان ناموں کو مہنگے داموں بیچنے اور خریدنے لگے کیونکہ انہیں ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں سے یہ اُمید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کی خریداری کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع جائز ہے؟ ظاہر ہے کہ نام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس نام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصلۃً صاحب حق کے لئے اسبقیت اور حکومتی رجسٹریشن کی وجہ سے ثابت ہوا ہے۔ یہ حق فی الحال ثابت ہے مستقبل میں متوقع نہیں ہے، نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لیکن یہ ایسا حق نہیں ہے جو پائیدار مادی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہذا فقہاء کے کلام سے ہم نے جو قواعد نکالے ہیں ان کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دستبرداری کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے، فروختگی کے ذریعہ جائز نہ ہونا چاہئے، کیونکہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منفعت نہیں ہے۔

ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ نے یہی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے اس مسئلہ کو مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے اور اس سلسلہ میں ابن عابدینؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جس کو ہم نزول عن الوظائف کے مسئلہ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں۔ پھر انہوں نے فرمایا:

”اور کارخانے کا نام بھی مشابہ حق وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصلۃ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں بالفعل امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے، پس اس بنا پر اس عوض کے دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے، گو لینے والے کے لئے خلاف تقویٰ ہے، مگر ضرورت میں اس کی بھی اجازت ہو جائے گی۔“ (۱)

احقر کا خیال یہ ہے کہ تجارتی نام کا حق اور ٹریڈ مارکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرد ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رجسٹریشن جس کے لئے بڑی دودھ بھاگ کرنی پڑتی ہے اور بے تحاشا مال خرچ کرنا پڑتا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ٹریڈ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے

جس کا اظہار اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے کو حکومت کے کاغذات میں اندراج کے بعد حاصل ہوتا ہے، ان تمام مراحل کے بعد تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا حق اس حق کے مثل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستقر ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق اعیان (مادی اشیاء) کے حکم میں ہو گیا لہذا بیع کے ذریعہ اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء کو اعیان میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیونکہ علامہ ابن عابدینؒ کے بیان کے مطابق مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے، اس کی مثال بکلی اور گیس ہے جو گزشتہ زمانوں میں اموال و اعیان میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں ایسی مادی چیزیں ہیں جو قائم بالذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی طاقت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم قیمتی اموال میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ ان دونوں چیزوں میں حد درجہ نفع ہے اور ان کا احراز بھی ممکن ہے، لوگوں کے عرف میں بھی یہ دونوں چیزیں مال اور قیمتی چیز مانی جاتی ہیں۔

اسی طرح تجارتی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں بڑی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقت ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے، غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو عناصر لازمی ہیں وہ سب تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیزیں جو قائم بالذات ہو۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں ان پر اموال کا حکم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں:

- ۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹرڈ ہو کیونکہ جو نام ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مال نہیں شمار کیا جاتا۔
- ۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع سے صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب اس سامان کو بنانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان تیار کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والا اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ حتی الامکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہذا اس اعلان کے بغیر تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ کا باعث ہوگا، اور التباس اور دھوکہ حرام ہے جو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

تجارتی لائسنس:

ہم نے تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا جو حکم اوپر بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لینا جائز ہے بالکل یہی حکم تجارتی لائسنس پر بھی جاری ہوگا۔ اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں اکثر ممالک اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایکسپورٹ یا امپورٹ کیا جائے۔ بظاہر یہ چیز تاجروں پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدید ضرورت کے بغیر پسند نہیں کرتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی ہو رہا ہے، لہذا موجودہ حالات میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس شخص کے پاس امپورٹ یا ایکسپورٹ کا لائسنس ہو وہ دوسرے تاجر کے ہاتھ اس لائسنس کو بیچ سکتا ہے یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہاں بھی یہی بات آئے گی جو ہم نے تجارتی نام کے بارے میں ذکر کی ہے کہ یہ حق اصلاً ثابت ہے لہذا مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہوگی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش، وقت اور مال صرف کرنا پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار تحریری سرٹیفکیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے حکومت یہ لائسنس رکھنے والے کو بہت سی سہولتیں مہیا کرتی ہے اور تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ اموال والا معاملہ کیا جاتا ہے لہذا یہ بات بعید نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے مادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی اجازت دیتی ہو۔ اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف اس کی منتقلی کی اجازت نہ دیتا ہو تو اس لائسنس کی بیع جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں لائسنس کی فروختگی سے جھوٹ اور دھوکہ لازم آئے گا اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے ہی کے نام سے استعمال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہذا ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ اگر لائسنس یافتہ شخص کسی کو اپنی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا وکیل بنادے تو اس صورت میں اس وکیل کے لئے اس لائسنس کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہوگی۔

حق ایجاد اور حق اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تنہا اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے۔ پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کا خریدار نشر و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے جو مصنف کتاب کو حاصل تھا۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف و حق اشاعت کی فروختگی جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دورائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انتفاع کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ابو داؤد میں حضرت اسمر بن مہرز رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔^(۱)

علامہ مناوی نے اگرچہ اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے، لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔^(۲) جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم

(۱) ابو داؤد فی الخراج قبیل احياء الموات، ج ۳، ص ۲۶۳، حدیث نمبر ۲۹۴۷۔

(۲) فیض القدیر، ج ۶، ص ۱۳۸۔

کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی سارے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق اسبقیت کے بارے میں ذکر کیے ہیں۔ وہاں ہم نے ثابت کیا تھا کہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی رائج یہی ہے کہ حق اسبقیت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دستبردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرح منتهی الارادات سے بہوتی کی وہ عبارت بھی نقل کی ہے جو حق تحجر اور حق جلوس فی المسجد سے دستبرداری کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق اسبقیت اور حق اختصاص کے دوسرے احکام بھی بیان کیے ہیں۔ ان کا تقاضہ یہ ہے کہ حق ایجاد یا اشاعت سے عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دستبردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر اس حق کا حکومتی رجسٹریشن بھی کرا لیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو محنت کرنی پڑتی ہے، مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک سرٹیفکیٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قیمتی مال شمار کیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹرڈ حق کو مروجہ عرف کی بنیاد پر اعیان و اموال کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اموال و اعیان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد اعیان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتاب و سنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے۔ بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنوی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب، مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند، مفتی عبدالرحیم لاہوری صاحب بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

حق ایجاد اور حق تصنیف کی بیع کو ناجائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حق ایجاد مجرد حق ہے عین نہیں ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کلام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا عوض لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

مانعین جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی

اس نے خریدار کو اس کتاب کا اس کے پورے اجزاء کے ساتھ مالک بنا دیا۔ لہذا خریدار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے، تصرف کرے لہذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہونی چاہئے، اور بیچنے والے کو خریدار پر اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اختیار نہ ہونا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا الگ چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے۔ کتاب خرید کر وہ پہلی قسم کے تصرف کا تو مالک ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے سے اس کی حق اشاعت کا بھی مالک ہو جائے۔ اس کی مثال حکومت کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں۔ ان سکوں کو اگر کسی نے خریدا تو وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔

مانعین جواز کی تیسری دلیل ہے کہ اس ایجاد کردہ چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کردہ کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خسارہ نہیں ہوتا۔ بہت سے بہت یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے۔ نفع کم ہونا الگ چیز ہے اور خسارہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خسارہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے۔ خسارہ اور ضرر میں واضح فرق ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسمانی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا، اس کے لئے راتوں کو جاگا، راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی، پھر موجد اور مصنف کے لئے مارکیٹ تنگ کرنے لگا۔

مانعین جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حق اشاعت تسلیم کر لینا کتمانِ علم کا سبب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتمانِ علم تو اس صورت میں ہوتا جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا، لیکن جو شخص حق اشاعت محفوظ کرتا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پڑھانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تجارت سے بھی نہیں روکتا، وہ تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اٹھائے۔ یہ بات ہرگز کتمانِ علم کے دائرے میں نہیں آتی۔

مانعین جواز کی آخری دلیل یہ ہے کہ حق طباعت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اگر ہر شخص کو کتاب کی طباعت کا حق ہو تو اس کی نشر و اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہمہ گیر ہو جائے گی۔

یہ بات بلاشبہ امر واقعہ ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں، لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف پلٹ جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایجاد کرنے والوں کو اپنی ایجادات سے نفع حاصل کرنے میں اسبقیت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو نئی ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خطرہ مول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیونکہ ان کو احساس یہ ہوگا کہ انہیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں دو پہلو ہوں فقہی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام مباح چیزوں میں ضرر و نفع دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

خاتمہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب "حقوق طبع و اشاعت کی بیج کے عدم جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو "جواہر الفقہ" کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بات کا ارادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق اور غور و خوض کر کے اس کو اور زیادہ منہج کیا جائے اور اس غور و خوض اور بحث و تمحیص کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجد کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دو مرتبہ یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی مکمل تحقیق کروں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا مواد اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحب کی حیات میں اس کی تکمیل مقدر نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحب کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلہ کی تحقیق مکمل کرنے کی توفیق ہوئی۔ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحب کے حکم کی بجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نتیجے پر میں پہنچا ہوں وہ بظاہر ان کی رائے کے خلاف ہے، مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا مخالف۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



قسطوں پر خرید و فروخت

”الاحکام البیع بالتقسیط“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے چھٹے اجلاس (جدہ) میں پیش فرمایا، جس کا اردو ترجمہ مولانا عبد اللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قسطوں پر خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله
وإصحابه أجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

موجودہ دور میں قسطوں پر بیچنے کا رواج تمام اسلامی ممالک میں عام ہو چکا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے اور مکانات کی تعمیر اور جدید قسم کے مہنگے آلات صرف قسطوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خریدنا ان کی طاقت اور استطاعت سے باہر ہوتا ہے، اس لئے اس بیع کا شرعی حکم اور اس پر متفرع ہونے والے مختلف مسائل کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیع کے بارے میں ضروری احکام و مسائل کے لئے کافی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ صحیح بات لکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور وہ اپنی مرضیات کے مطابق اس کی تکمیل کرا دے۔ آمین۔

قسطوں پر بیع کی حقیقت

قسطوں پر بیع کا مطلب وہ بیع ہے جس میں بیچنے والا اپنا سامان خریدار کو اسی وقت دیدے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الحال ادا نہ کرے، بلکہ وہ طے شدہ قسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہذا جس بیع میں مذکورہ بالا صورت پائی جائے اس کو ”بیع بالتقسط“ کہیں گے، چاہے اس چیز کی طے شدہ قیمت اس کی بازاری قیمت کے برابر ہو یا کم یا زیادہ۔ لیکن ”بیع بالتقسط“ میں عام معمول یہ ہے کہ اس میں چیز کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر بازار سے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ادھار خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچنے پر تیار ہوگا جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر ”بیع بالتقسط“ میں نقد بیع کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔

مدت کے مقابلے پر قیمت زیادہ کرنا

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کے مقابلے میں قیمت زیادہ مقرر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر قدیم اور جدید دونوں قسم کے فقہاء نے بحث کی ہے، چنانچہ بعض علماء اس زیادتی کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ ثمن کی یہ زیادتی ”مدت“ کے عوض میں ہے، اور جو ثمن ”مدت“ کے عوض میں دیا جائے وہ سود ہے، یا کم از کم سود کے مشابہہ ضرور ہے۔ یہ زین العابدین علی بن الحسین، اور الناصر، المصور باللہ اور ہادویہ کا مسلک ہے۔ اور علامہ شوکانی نے ان فقہاء کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے۔^(۱)

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ ادھار بیع میں نقد بیع کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عاقدین عقد کے وقت ہی بیع موجد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں قطعی فیصلہ کر کے کسی ایک ثمن پر متفق ہو جائیں، لہذا اگر بائع یہ کہے کہ میں نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اور اس کے بعد کسی ایک بھاؤ پر اتفاق کیے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو یہ بیع ناجائز ہے، لیکن اگر عاقدین مجلس عقد میں ہی کسی ایک ثمن پر اتفاق کر لیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

چنانچہ امام ترمذی جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة“ کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

”وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان يقول ابیعتک هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين، ولا يفارقه احد البيعتين فان فارقه على احد هما فلا باس اذا كانت العقدة على احد منهما.“^(۲)

”بعض اہل علم نے اس حدیث کی یہ تشریح بیان کی ہے کہ ”بیعتین فی بیعة“ سے مراد یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ ”میں یہ کپڑا تم کو نقد دس درہم میں بیچتا ہوں، اور ادھار بیس درہم میں بیچتا ہوں، اور پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کر کے جدا کی نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر اتفاق ہونے کے بعد جدا کی ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں (یعنی بیع جائز ہے) کیونکہ معاملہ ایک پر طے ہو گیا ہے۔“

امام ترمذی کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بیع کے ناجائز ہونے کی علت یہ ہے کہ عقد کے

وقت کسی ایک صورت کی عدم تعیین سے ثمن دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد جہالت ثمن کو مستلزم ہے، جس کی بناء پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے مقابلے میں ثمن کی زیادتی ممانعت کا سبب نہیں، لہذا اگر عقد کے وقت ہی کسی ایک حالت کی تعیین کر کے جہالت ثمن کی خرابی دور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعاً کوئی قباحت نہیں رہے گی۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو امام ترمذیؒ نے بیان فرمایا ہے^(۱) اور دلائل سے یہی رائج ہے۔ اس لئے کہ قرآن و حدیث میں اس بیع کے عدم جواز پر کوئی نص موجود نہیں، اور اس بیع میں ثمن کی جو زیادتی پائی جا رہی ہے، اس پر ربا کی تعریف بھی صادق نہیں آرہی ہے۔ کیونکہ وہ قرض نہیں ہے اور نہ ہی یہ اموال ربویہ کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے۔ اور عام بیع میں پائع کو شرعاً مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز جتنی قیمت پر چاہے، فروخت کرے، اور پائع کے لئے شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی چیز بازاری دام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعیین میں ہر تاجر کا علیحدہ اصول ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شریعت اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتی۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے بالاتفاق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہوگا؟ چونکہ یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن سنت سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے متفرع ہونے والے مختلف مسائل پر انشاء اللہ بحث کریں گے۔

دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ پائع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بھاؤ تاؤ کے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہے کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف مدتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں متعین کرے؟

(۱) دیکھئے: المغنی لابن قدامة، ۴/۱۷۷۔ المصوط للسرخسی، ۸/۱۳، الدسوقي علی الشرح الکبیر، ۳/۵۸۔ مغنی المحتاج للشرعینی، ۲/۳۱۲۔

مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے ادھار پر دس روپے میں اور دو ماہ کے ادھار پر بارہ روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے میں) بیچتا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عبارت تو نظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر مدتوں کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا تذکرہ صرف بھاؤ تاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عاقدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعیین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہذا بھاؤ تاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے، ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر بھاؤ تاؤ کے وقت بائع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرو گے تو اس کی قیمت دس روپے ہے اور اگر دو ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، اور پھر مجلس عقد میں کسی ایک شق کی تعیین کے بغیر عاقدین اس خیال سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین شقوں میں سے ایک شق کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا، تو یہ بیع بالا جماع حرام ہے، اور عاقدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں، جس میں کسی ایک شق کو وضاحت کے ساتھ معین کریں۔

ثمن میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اوپر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب نفس ثمن میں زیادتی کر دی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے مزید ادا کرنے ہوں گے۔ اب اس دو روپے کو ”منافع“ کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے مقرر کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیع کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں فریقین کے درمیان جن مختلف قیمتوں پر بھاؤ تاؤ ہو رہا تھا، ان میں سے ایک قیمت یقینی طور پر فریقین کے اتفاق سے طے ہو جاتی ہے۔ اور بیع مکمل ہونے کے بعد اس قیمت میں اضافہ یا کمی کا کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے وہ چیز دس روپے میں اس شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کسی وجہ سے وہ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دس روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت تو آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جائے گی، نفع میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور تین ماہ کی تاخیر پر چھ روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح ہر تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ لہذا بیع کی پہلی صورت شرعاً جائز اور حلال ہے، اور دوسری صورت ربا میں داخل ہے اور شرعاً ناجائز ہے۔

دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

چونکہ بیع موجد میں بیع کے مکمل ہوتے ہی ثمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے، اس لئے بائع کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقررہ وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گارنٹی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

رہن کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گارنٹی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک رہن رکھنا، دوسرے یہ کہ تیسرے شخص کا ضمانت دینا۔ پہلی صورت میں مشتری اپنی کوئی مملوکہ چیز بائع کے پاس بطور رہن رکھوائے، اور بائع گارنٹی کے طور پر اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن اس شیء مرہون سے منفعہ ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس شیء مرہون سے منفعہ ہونا بھی ربا کی ایک صورت ہے، البتہ وہ چیز بائع کے پاس اس لئے رکھی رہے گی تاکہ مشتری اس رہن کے دباؤ کی وجہ سے وقت مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، ہاں اگر مشتری وقت مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر بائع

اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لیکن عقد کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی، اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا اگر اس شیء مرہون کے بیچنے سے اتنی رقم وصول ہوئی ہو کہ بائع اپنا دین وصول کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اپنی مملوکہ اشیاء کو رہن رکھوانا جائز ہے، اسی طرح ان اشیاء کی صرف دستاویزات اور کاغذات کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے۔

ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا مبیع کو مجبوس کر لینا

آج کل لوگوں کے درمیان معاملات کی جو صورتیں اور طریقے رائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع موبل (ادھار بیع) میں بائع مبیع کو اپنے پاس اس وقت تک مجبوس رکھتا ہے جب تک مشتری اس چیز کی قیمت ادا نہ کر دے، یا جب تک مشتری اس کی کچھ قسطیں ادا نہ کر دے۔

بیع موبل میں بائع کے لئے مبیع کو مجبوس کرنے کی مذکورہ بالا صورت دو طریقوں سے ممکن ہے: ایک یہ کہ ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روک لیا جائے۔

دوسرے یہ کہ بطور رہن کے مبیع کو روک لیا جائے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ثمن کی وصولی کے لئے مبیع کو مجبوس کیا جائے گا، اس وقت مبیع مضمون یا ثمن ہوگی، مضمون بالقیمۃ نہیں ہوگی، لہذا اگر حالت جس میں وہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں بیع فسخ ہو جائے گی اور بازاری قیمت کا ضمان اس پر نہیں آئے گا۔

دوسری یعنی رہن کی صورت میں اگر وہ مبیع بائع کے پاس تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ نہیں ہوگی، بلکہ وہ مشتری کے مال سے ہلاک ہوگی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط نہیں ہوگا، اور اگر بائع کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوئی ہو تو مرتہن (بائع) اس چیز کی بازاری قیمت کا ضامن ہوگا، ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روکنا، بیع بالتقسیط میں یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع بالتقسیط بیع موبل ہے، اور بائع کو ثمن کے استیفاء کے لئے جس مبیع کا حق صرف نقد بیع میں حاصل ہوتا ہے، ادھار بیع میں یہ حق بائع کو نہیں ملتا، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ:

”قال اصحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ للبائع حق حبس المبیع لاستیفاء الثمن

اذا كان حالاً، کذا فی المحيط، وان كان موحلاً، فلیس للبائع ان یحبس

المبیع قبل حلول الاجل ولا بعده، كذا في المبسوط. (۱)
 ”ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ثمن کی وصولیابی کے لئے
 بائع کو جس مبیع کا حق حاصل ہے لیکن بیع موعجل میں بائع کو جس مبیع کا حق حاصل
 نہیں، نہ ادائیگی کے وقت سے پہلے اور نہ ادائیگی کے وقت کے بعد جیسا کہ مبسوط
 للشرحی میں ہے۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس مبیع کا جو ثمن واجب ہو
 چکا ہے اس کے عوض میں بائع وہی مبیع بطور رہن کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دو طریقوں سے
 ممکن ہے:

اول یہ کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور رہن چھوڑ دے۔ یہ
 صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع حصول ثمن کے لئے مبیع کو اپنے
 پاس روک لے، اور حصول ثمن کے لئے جس مبیع موعجل میں جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔
 دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس مبیع کو پہلے اپنے قبضے میں لے، اور پھر بطور رہن کے وہی مبیع
 بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ الجامع الصغیر
 میں فرماتے ہیں کہ:

”ومن اشترى ثوبا بدراهم، فقال البائع: امسك هذا الثوب، حتى اعطيك
 الثمن، فالثوب رهن.“

”اگر کسی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس
 کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھو، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت ادا نہ کروں۔ اس
 صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھا جائے گا۔“
 اسی عبارت کو صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحب کفایہ اس کی شرح میں فرماتے
 ہیں کہ:

”لان الثوب لما اشتراه وقبضه كان هو وسائر الاعيان المملوكة سواء في
 صحة الرهن.“

”اس لئے کہ جب مشتری نے کپڑا خریدا کہ اس پر قبضہ بھی کر لیا تو پھر اس کپڑے کو
 بطور رہن رکھوانا جائز ہے، جیسے دوسری مملوک اشیاء کا رہن جائز ہوتا ہے۔“ (۲)

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ۱۵: ۳، باب نمبر ۴، کتاب المبیوع۔ (۲) الکفایہ شرح الہدایہ، بر حاشیہ فتح القدیر، ج ۹، ص ۹۹۔

اور پھر علامہ ”مصلحتی“ درمختار میں اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

”ولو كان ذلك الشيء الذي قال له المشتري: امسكه هو المبيع الذي اشتراه بعينه، لو بعد قبضه، لانه حينئذ يصلح ان يكون رهنا بضمنه، ولو قبله لا يكون رهنا، لانه محبوس بالثمن.“

”وہ چیز جس کے بارے میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ: تم اس کو اپنے پاس روک لو، اگر وہ چیز مبیع ہی تھی جس کو اس نے بائع سے خریدا تھا، اس صورت یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا تب تو وہ چیز ثمن کے مقابلے میں رہن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا بلکہ قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس مبیع بطور رہن کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ مبیع رہن نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ مبیع حصول ثمن کے لئے محبوس ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ:

”قوله: ”لانه حينئذ يصلح الخ“ ای لتعين ملكه فيه، حتى لو هلك يهلك على المشتري ولا يفسخ العقد، قوله: ”لانه محبوس بالثمن“ ای وضمانه يخالف ضمان الرهن، فلا يكون مضموناً بضمانين مختلفين، لاستحالة اجتماعهما، حتى لو قال: امسك المبيع حتى اعطيك الثمن قبل القبض فهلك انفسخ البيع. زيلعي.“ (۱)

”قوله: ”لانه حينئذ يصلح الخ“ اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہوگی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع فسخ نہیں ہوگی۔

قوله: ”لانه محبوس بالثمن“ اس لئے کہ محبوس بالثمن کا ضمان رہن کے ضمان سے مختلف ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانتوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانتوں کا ایک چیز میں جمع ہونا محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ: جب تک میں تم کو ثمن ادا نہ کروں

اس وقت تک بیع اپنے پاس رکھنا، اس صورت میں اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع منسوخ ہو جائے گی۔“

بہر حال مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے رہن کے جواز میں بعد کے فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ صلہ عقد میں یہ رہن مشروط نہ ہو۔ لیکن اگر صلہ عقد ہی میں یہ رہن مشروط ہو تو پھر اس صورت کے جواز میں علامہ ابن قدامہؒ نے اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک صحیح اور قابل اعتماد مسلک جواز ہی کا ہے۔ چنانچہ المغنی میں فرماتے ہیں کہ:

”وإذا تباعا بشرط أن يكون المبيع رهنا على ثمنه لم يصح، قاله ابن حامد رحمه الله وهو قول الشافعي لأن المبيع حين شرط رهنه لم يكن ملكا له وسواء شرط أنه يقبضه ثم يرهنه أو شرط رهنه قبل قبضه وظاهر الرواية صحة رهنه فاما أن لم يشترط ذلك في البيع لكن رهنه عنده بعد البيع فإن كان بعد لزوم البيع فالأولى صحته، لأنه يصح رهنه عند غيره، فصح عنده كغيره، ولأنه يصح رهنه على غير ثمنه فصح رهنه على ثمنه، وإن كان قبل لزوم البيع انبنى على جواز التصرف في المبيع، ففي كل موضع جاز التصرف فيه جاز رهنه، وما لا فلا، لأنه نوع تصرف، فاشبهه ببيع.“ (۱)

”اگر بائع اور مشتری اس شرط پر بیع کا معاملہ کریں کہ بیع بائع کے پاس ہی ثمن کے مقابلے میں بطور رہن کے رکھی جائے گی تو یہ بیع صحیح نہیں، علامہ ابن حامدؒ نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ جب بیع کو بائع کے پاس بطور رہن رکھنے کی شرط لگائی گئی اس وقت وہ بیع مشتری کی ملکیت میں نہیں تھی، چاہے یہ شرط ہو کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے کے بعد رہن کے طور پر رکھوائے گا یا قبضہ سے پہلے رہن رکھوانے کی شرط ہو..... مگر ظاہر البرہانیت کے مطابق یہ رہن درست ہے..... لیکن اگر بیع کے اندر رہن کی شرط نہیں لگائی، مگر بیع مکمل ہونے کے بعد اسی بائع کے پاس بیع کو رکھوایا تو اس صورت میں اگر بیع لازم ہونے کے بعد وہ بیع بطور رہن رکھوائی ہے تو یہ صورت بطریق اولیٰ درست ہے۔ اس لئے (کہ لزوم بیع کے بعد) جب مشتری یہ بیع غیر بائع کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے تو پھر بائع کے

پاس رکھوانا بھی جائز ہے۔ اور جب غیر ثمن کے بدلہ میں اس بیع کو رہن رکھوا سکتا ہے تو ثمن کے بدلہ میں بھی رہن رکھوانا صحیح ہے۔ اور اگر لزوم بیع سے پہلے مشتری نے وہ بیع رہن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متفرع ہوگا کہ مشتری کے لئے بیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ لہذا بیع کی جس صورت میں مشتری کو بیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہوگا، اس صورت میں اس بیع کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے اور جہاں بیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رہن رکھوانا بھی جائز نہیں، کیونکہ رہن رکھوانا درحقیقت ایک قسم کا تصرف ہے، تو یہ رہن حکم میں بیع کے مشابہ ہوگا۔“

الرہن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی ممالک کے بہت سے قوانین میں رہن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرہن شئی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ وہ چیز راہن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن راہن مدیون جب ادائے دین سے قاصر رہے تو پھر مرہون دائن راہن سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ شئی مرہون کو بیچ کر دین ادا کرے۔ اس قسم کے رہن کو کبھی ”الرہن الساذج“ (Simple Mortgage) سادہ رہن کہا جاتا ہے اور کبھی ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مدیون اپنی گاڑی دائن کے پاس بطور رہن رکھوائے، لیکن گاڑی بدستور مدیون راہن کے قبضے میں رہے، اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ راہن مرہن دائن کا دین ادا نہیں کرے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ راہن مرہن کا دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر مرہن کو اس چیز کے بیچنے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچنے کے حق کو ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا دین پر تصدیق اور اعتماد کے حصول کے لئے اس قسم کا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی اعتبار سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر و بیشتر فقہاء نے رہن کے صحیح اور پورا ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مرہن اس شئی مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

”فَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ“ (۱)

جبکہ رہن کی مذکورہ صورت میں مرہن شئی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رہن درست نہ

ہونا چاہئے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اگرچہ شی مرہون پر مرہن کے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی بھی اجازت دی ہے کہ راہن اس چیز کو بطور عاریت کے اس سے واپس لے سکتا ہے، اور اس سے منفعہ ہو سکتا ہے، اور اس عاریت کی وجہ سے یہ رہن فاسد نہ ہوگا، بلکہ مرہن کو بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ جب چاہے شی مرہون واپس راہن سے طلب کر لے، اور اگر وہ چیز راہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اسی کی چیز ہلاک ہو جائے گی، اور مرہن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ دین کی ادائیگی کی مدت گزرنے کے بعد اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ اور اگر راہن مفلس ہو جائے یا اس کا انتقال ہو جائے تو بھی شی مرہون میں دین کی حد تک مرہن کا حق ہوگا، دوسرے مدیون اس چیز میں شریک نہیں ہوں گے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

”وَإِذَا أَعَارَ الْمُرْتَهَنُ الرَّهْنَ الرَّاهِنَ لِيُخْدَمَهُ أَوْ لِيَعْمَلَ لَهُ عَمَلًا، فَقَبْضُهُ،

خَرَجَ مِنْ ضَمَانِ الْمُرْتَهَنِ، لِمَنَافَاةٍ بَيْنَ يَدِ الْعَارِيَةِ وَيَدِ الرَّهْنِ، فَإِنْ هَلَكَ

فِي يَدِ الرَّاهِنِ، هَلَكَ بِغَيْرِ شَيْءٍ، لِقَوَاتِ الْقَبْضِ الْمَضْمُونِ، وَلِلْمُرْتَهَنِ أَنْ

يَسْتَرْجِعَهُ إِلَى يَدِهِ، لِأَنَّهُ عَقْدُ الرَّهْنِ بَاقٍ، لَا فِي حُكْمِ الضَّمَانِ فِي الْحَالِ،

الْأَتَرَى أَنَّهُ لَوْ هَلَكَ الرَّاهِنُ قَبْلَ أَنْ يَرُدَّهُ عَلَى الْمُرْتَهَنِ، كَانَ الْمُرْتَهَنُ

أَحَقُّ بِهِ مِنْ سَائِرِ الْغُرَمَاءِ، وَهَذَا لِأَنَّهُ يَدِ الْعَارِيَةِ لَيْسَتْ بِإِلَازِمَةٍ، وَالضَّمَانُ

لَيْسَ مِنْ لَوَازِمِ الرَّهْنِ عَلَى كُلِّ حَالٍ۔“

”اگر مرہن وہ چیز خدمت اور استعمال کے لئے واپس راہن کو عاریت پر دے

دے، اور راہن اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ چیز مرہن کے ضمان سے نکل جائے گی،

اس لئے کہ ید رہن اور ید عاریت، ان دونوں میں منافات ہے۔ اب اگر راہن کے

پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی تو بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہوگی، اس لئے کہ اس چیز پر

راہن کا قبضہ، مضمون قبضہ نہیں ہے۔ اور مرہن کے لئے اس چیز کو دوبارہ اپنے قبضے

میں لینا بھی جائز ہے، اس لئے کہ معاملہ رہن ابھی باقی ہے۔ البتہ فی الحال وہ رہن

مضمون نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوبارہ اس چیز کے مرہن کے قبضہ میں آنے سے

پہلے اگر راہن کا انتقال ہو جائے تو مرہن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا

زیادہ حقدار ہوگا۔ اور ضمان ہر حال میں رہن کے لوازم میں سے نہیں ہے۔“ (۱)

لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب عقد رہن ایک مرتبہ مرتہن کے قبضہ کے بعد مکمل ہو چکا ہو، اور پھر مرتہن نے راہن کو وہ چیز عاریت پر دے دی ہو، لیکن اگر مرتہن نے اس چیز پر سرے سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا، کیا اس صورت پر عاریت کا حکم درست ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عاریت کا حکم لگانا درست نہیں، اس لئے کہ رہن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا۔ لیکن میں موجودہ دور کے فقہاء کی خدمت میں غور و تامل کے لئے چند قابل غور امور پیش کرتا ہوں:

(۱) ”رہن سائل“ میں اگرچہ مرتہن شیء مرہون پر قبضہ تو نہیں کرتا، لیکن عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیتی دستاویزات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات کا احتمال ہے کہ صرف ان دستاویزات پر قبضہ کرنے سے رہن تام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے راہن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲) جیسا کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ رہن پر مرتہن کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مرتہن ضرورت کے وقت اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے، اور مذکورہ ”رہن سائل“ میں قانونا ایگریمنٹ میں مذکور شرائط کی بنیاد پر مرتہن کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہذا یہ بات محتمل ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت میں حسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو مقصود ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳) رہن کا مقصد دین کی توثیق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ دائن مدیون کی ملک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے، جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ عین مرہون راہن کے قبضہ میں رہے دے اور مرتہن کو صرف اس شیء مرہون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴) ”رہن سائل“ میں فریقین (راہن اور مرتہن) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ راہن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتفاع سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور مرتہن کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے لزوم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت

میں اگر راہن مفلس ہو جائے تو دوسرے غرماء کو ضرر اور نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ مرتہن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حقدار ہوگا۔ لیکن دوسرے غرماء کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب راہن پر مرتہن کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتہن نے راہن پر قبضہ کرنے کے بعد راہن کو بطور عاریت دے دیا ہو۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مجرد اس ضرر سے راہن فاسد نہیں ہوتا۔

(۵) موجودہ دور کی عالمی تجارت میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شی مرہون پر قبضہ کرنا متعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ شی مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی ”راہن سائل“ کے علاوہ کوئی دوسری صورت نظر نہیں آتی۔

بہر حال! مندرجہ بالا پانچ ملاحظات کی بنیاد پر میری رائے کا رجحان ”راہن سائل“ کے جواز کی طرف ہوتا ہے، لیکن قطعی فیصلہ کے لئے علماء حضرات ان پر غور فرمائیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی

حصول قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص ادائے دین کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ مدیون اسیل اگر دین ادا کرنے سے قاصر رہا تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو ”کفالتہ“ کہا جاتا ہے۔ کتب فقہاء میں اس کے مفصل احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ آیا ضمانت اور گارنٹی پر کسی اجرت اور حق محنت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں بینک اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں دیتا، جب تک (مکفول لہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گارنٹی دے رہا ہے، بینک کو متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت کبھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد اور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔ اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گارنٹی بھی ایک عقد تبرع ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دور حاضر کے بعض حضرات نے اجرت لینے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گارنٹی موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں، اور ان خدمات کی فراہمی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے ہیں، اس لئے اب یہ محض عقد تبرع نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تجارتی

معاملہ بن چکا ہے، جس کی تاجروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تجارت میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گارنٹی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلاً محض ایک عقد تبرع ہے۔ لیکن موجودہ دور کی تجارت کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تبرعا قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقد تبرع ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر نفع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گارنٹی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے مقابلے میں بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گارنٹی) میں مکشولہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا محض التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ کفیل اس کی طرف سے دین ادا کر دیتا ہے اس وقت اصل کے ذمہ کفیل کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ کفیل صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کیے۔ اب عمرو نے زید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضامن لاؤ۔ اب خالد زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض ابھی ادا کر دیتا ہوں، بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر بکر زید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضامن بنتا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور جب تم دین ادا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین ادا کروں گا۔ اور تمہارے ذمے یہ سو ڈالر قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک بکر نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے، وہ جائز ہے، اور خالد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خالد بالفعل اپنا مال بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکر نے اپنا کوئی مال نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقت مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہذا جو شخص اپنا مال لگا رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے، تو

وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ حرام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر کفیل اصل کی طرف سے ادائے دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس کفیل کے لئے کسی مال کا مطالبہ کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی، بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔ بہر حال! اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضمانت پر اجرت لینا کسی حال میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تجارت اور لین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of Credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہو سکتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمیل سے دو چیزوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے:

(۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of Credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو واقعی

اخراجات اور مصارف ہوتے ہیں، ان کا مطالبہ کرنا عمیل سے جائز ہے۔

(۲) اپورٹر اور ایکسپورٹر کے درمیان معاملہ کی تکمیل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بجالاتا ہے

اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت دلال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمات پر

اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور گارنٹی پر کسی اجرت کا

مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

”بل آف ایکسچینج“ کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طرح کی جاتی ہے کہ ایک دستاویز لکھی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتري) بائع کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے مدیون ہے۔ اور وہ یہ رقم فلاں تاریخ پر بائع کو ادا کر دے گا۔ اور پھر اس پر مشتری اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آج کل اس دستاویز کو ”بل آف ایکسچینج“ (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتری دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستاویز کے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَسْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ“ (۱)

”اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو ادھار کا ایک میعاد متعین تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔“

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے لین دین میں یہ دستاویز قابل انتقال آلہ (Negotiable Instrument) بن چکا ہے۔ اور بائع جو اصل دائن اور حامل دستاویز ہے، وہ بعض اوقات یہ دستاویز تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے، تاکہ معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے۔ اس بیع کو بل کی کٹوتی (Discounting of the Bill) کہا جاتا ہے، لہذا حامل دستاویز جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہاں جا کر وہ دستاویز اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے انڈورس منٹ (Endorsment) کے بعد وہ دستاویز قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستاویز پر تحریر شدہ رقم میں سے فیصد کے اعتبار سے کٹوتی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کر دیتا ہے۔ (”انڈورس منٹ“ کا طریقہ یہ ہے کہ حامل دستاویز اس دستاویز کی پشت پر دستخط کر دیتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستاویز کا حامل بینک کے حق میں اس رقم سے دستبردار ہو رہا ہے)

اور بل آف ایکسچینج کی کٹوتی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یا تو یہ دین کی بیع اس شخص کے ساتھ کی جا رہی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ”بیع الدین من غیر من علیہ الدین“ کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیع کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کمی زیادتی اور ادھار دونوں ممنوعات پائی جا رہی ہیں۔ اور احادیث ربانیہ اس قسم کی بیع کا ناجائز ہونا منصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حامل دستاویز بینک کو مشتری (دستاویز جاری کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا وکیل بنادے، اور اس وکالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دیدے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حامل دستاویز) دستاویز پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بینک سے قرض لے لے اور بینک کو اس کا اختیار دیدے کہ جب مشتری سے اس دستاویز کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی معین اجرت پر اپنا وکیل بنادے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض لے لے اور بینک کو دستاویز کے بدلے وصول ہونے والی رقم سے اپنا قرض وصول کرنے کا اختیار دیدے۔ لہذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ تو اس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر وکیل بنانا ہے اور شرعاً اجرت پر وکیل بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے

درست ہے کہ اس میں کسی زیادتی کی شرط کے بغیر قرض کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اور شرعاً یہ بھی جائز ہے۔

تعجل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

آج کل بعض تجار ”دیون موجلہ“ (وہ دین جس کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی) میں یہ معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے کچھ حصے کو اس شرط پر چھوڑ دیتے ہیں کہ دیون باقی دین فی الحال ادا کر دے۔ مثلاً عمرو پر زید کا ایک ہزار روپیہ دین تھا۔ اب زید عمرو سے کہتا ہے کہ میں سو روپے دین کے چھوڑ دیتا ہوں، بشرطیکہ تم نو سو روپے فی الحال ادا کر دو۔ فقہ کی اصطلاح میں اس معاملے کو ”ضع و تعجل“ (کچھ ساقط کرو اور جلدی حاصل کر لو) کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین میں سے حضرت ابراہیم نخعی، احناف میں سے امام زفر بن ہذیل اور شوافع میں سے شیخ ابو ثور اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما اور تابعین میں سے امام محمد بن سیرین، حضرت حسن بھری، حضرت سعید بن مسیب، حضرت حکم بن عتیہ اور امام شعبی رحمہم اللہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔^(۱) اس سلسلے میں دو مرفوع حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اور سند کے اعتبار سے دونوں ضعیف ہیں۔

پہلی حدیث وہ ہے جو امام بیہقی نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

”لما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم باخراج بنی النضیر من المدینۃ جاءہ ناس منهم، فقالوا: یا رسول اللہ! انک امرت باخراجہم، ولہم علی الناس دیون لم تحل، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ضعوا و تعجلوا۔“^(۲)

”جب حضور اقدس ﷺ نے بنی نضیر کو مدینہ طیبہ سے نکل جانے کا حکم فرمایا تو کچھ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے بنی نضیر کو مدینہ سے نکلنے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگوں پر ان کے دیون باقی ہیں، جن کی

(۱) دیکھئے: موطا امام مالک، ۱: ۶۰۶۔ مصنف عبدالرزاق، ۸: ۷۱ تا ۷۲۔

(۲) السنن الکبریٰ للبیہقی، ۶: ۲۸، کتاب البیوع، باب من عجل لداؤنی من حقہ۔

ادا نیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کچھ ساقط کر دو اور جلدی ادا کر دو۔“

اس حدیث سے اس معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو امام بیہقیؒ نے اس سے اگلے باب میں حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

”اسلفت رجلاً مائة دينار، ثم خرج سهمي في بيعت بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت له: عجل لي تسعين ديناراً، واحط عشرة دنائير، فقال: نعم، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: اكلت رباً يا مقداد واطعمته.“

”میں نے ایک شخص کو ایک سو دینار بطور قرض دیئے۔ اس کے بعد حضور ﷺ جو وفد بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آگیا۔ میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے نوے دینار فوراً دے دو، میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں۔ اس نے منظور کر لیا (اور میں نے اس سے نوے دینار لے لیے) پھر بعد میں کسی وقت حضور ﷺ کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا تو حضور ﷺ نے فرمایا: اے مقداد! تم نے خود بھی سود کھایا اور دوسروں کو بھی کھلایا۔“ (۱)

امام بیہقیؒ نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ سند کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو حجت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا، البتہ فقہاء نے جانب حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاخیر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سود میں داخل ہے، اسی طرح دین کی تجیل اور جلدی کی صورت میں دین کے اندر کمی بھی اس میں داخل ہے۔ جہاں تک بنی نصیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ حجت نہیں بن سکتا۔ اولاً تو اس لئے کہ اس کی سند ضعیف ہے، ثانیاً اس لئے کہ اگر سند اس واقعہ کو درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ بنی نصیر کی جلا وطنی کا یہ واقعہ سن ۲ھ میں پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ سود کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو جائے گا۔

علامہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے یہ واقعہ ذکر کر کے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

”ولما اجلی بنی النضیر قالوا: ان لنا دیونا علی الناس، فقال: ضعوا وتعجلوا، ومعلوم ان مثل هذه المعاملة لا يجوز بین المسلمین، فان من كان له علی غیره دین الی اجل، فوضع عنه بعضه بشرط ان یعجل بعضه، لم یجز. کره ذلك عمر وزید بن ثابت و ابن عمر رضی اللہ عنہم۔“ (۱)

”جب حضور ﷺ نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا تو وہ لوگ حضور ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین ہیں، تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: دین کا کچھ ساقط کر دو اور بقیہ دین فوراً لے لو، اور یہ بات طے ہے کہ مسلمان کے درمیان آپس میں یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہو اور دین کی ادائیگی کا وقت ابھی نہ آیا ہو تو وہ دائن اگر اس شرط پر دین کا کچھ حصہ چھوڑ دے کہ مدیون دین فوراً ادا کر دے تو یہ معاملہ جائز نہیں اور حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ کو مکروہ کہا ہے۔“

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس وقت مسلمان بنی نضیر کے ساتھ حالت جنگ میں تھے اور اس وقت ان کے لئے بنی نضیر کے پورے مال پر قبضہ کر لینا بھی جائز تھا، لہذا اگر مسلمانوں نے ان کے دین کا بعض حصہ کم کر دیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

بنی نضیر کے قصہ سے استدلال درست نہ ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر یہود دوسرے لوگوں سے سود پر لین دین کا معاملہ کرتے تھے اور حضور ﷺ نے دین کے جس حصے کو ساقط کرنے کا حکم فرمایا ہے، اس سے مراد وہ سود ہے جو اس المال سے زائد ہو، اس المال میں کمی کرنے کا حکم نہیں دیا، اس بات کی تائید و اقدی کی عبارت سے ہوتی ہے جو انہوں نے اس واقعہ کے بیان میں لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”فاجلاهم (ای بنی النضیر) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینة، وولی اخراجهم محمد بن مسلمة، فقالوا: ان لنا دیونا علی الناس الی آجال، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تعجلوا او ضعوا. فكان لابی رافع سلام بن ابی الحقیق علی اسید بن حضیر عشرون ومائة دینار

(۱) شرح السیر الکبیر للسرحدی، ۴: ۱۴۱۲۔ فقرہ نمبر ۳۸۷۲ پھر دوبارہ یہی مسئلہ صلاح الدین المنجد کی تحقیق کے ساتھ ج ۴: ۴۱۹۴ فقرہ نمبر ۲۹۲۱ پر ذکر کیا گیا ہے۔

الی سنة فصالحه علی اخذ رأس ماله ثمانین دیناراً وابطل ما فضل!“
 ”حضور ﷺ نے قبیلہ بنو نضیر کو مدینہ سے جلا وطن کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، اس وقت وہ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، اور آ کر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی ادائیگی مختلف مدتوں پر ہونی ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور ساقط کر دو۔ اور ابی رافع سلام بن ابی الحقیق کے حضرت اسید بن حضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دین تھے، جن کی واپسی سال گزرنے پر ہونی تھی۔ چنانچہ حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ نے اصل اس المال جو اتنی دینار تھے اس پر اس سے صلح کر لی اور جو زائد (سود کے) کے چالیس دینار تھے ان کو چھوڑ دیا۔“ (۱)

یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ دین کا جو حصہ ساقط کیا گیا تھا، وہ سود ہی تھا، اصل اس المال کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جمہور علماء کے نزدیک ”ضع و تعجل“ (کچھ ساقط کرو اور فوراً دے دو) کا معاملہ حرام ہے، چنانچہ امام مالکؒ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

”قال مالك: والامر المكروه الذي لا اختلاف فيه عندنا ان يكون للرجل على الرجل الدين الى اجل، فيضع عنه الطالب ويعجله المطلوب..... قال مالك: وذلك عندنا بمنزلة الذي يواخر دينه بعد محله عن غريمه ويزيد الغريم في حقه قال: فهذا الربا بعينه لا شك فيه.“

”امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ جس میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ دائن (طالب) دین کا کچھ حصہ ساقط کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہمارے نزدیک اس صورت ہی کی طرح ہے کہ کوئی شخص مدیون کو ادائے دین کی تاریخ کے بعد اور مہلت دیدے اور وہ مدیون اس مہلت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صریح ربا ہے،

(۱) مغازی الواقدي، ج ۱، ص ۳۷۲۔ علامہ واقدي لکھتے ہیں کہ قبیلہ بنی قینقاع کی جلا وطنی کے وقت بھی بعینہ یہی قصہ پیش آیا تھا۔ دیکھئے ج ۱، ص ۱۷۹۔

جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔“ (۱)

امام محمدؒ موطا امام محمد میں حضرت زید بن ثابتؓ کا اثر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

”قال محمد: وبهذا ناخذ، من وجب له دين على انسان الى اجل، فسال ان يضع عنه ويعجل له ما بقى، لم ينبغ ذلك، لانه يعجل قليلاً بكثير ديناء، فكانه يبيع قليلاً نقداً بكثير ديناء. وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبدالله بن عمر، وهو قول ابى حنيفة.“

”امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ اس سے کہے کہ وہ اس کا کچھ دین ساقط کر دے گا، بشرطیکہ وہ بقیہ دین فوراً ادا کر دے تو یہ صورت درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دین کثیر کے بدلے میں دین قلیل کو جلد طلب کر رہا ہے، گویا کہ وہ قلیل نقد کو کثیر دین کے عوض فروخت کر رہا ہے، یہی قول حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن ثابت اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔“ (۲)

اور علامہ ابن قدامہؒ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں:

”اذا كان عليه دين موجل، فقال لغريمه: ضع عني بعضه واعجل لك بقیته، لم یجز، كرهه زید بن ثابت وابن عمر، والمقداد وسعيد بن المسيب، وسالم والحسن وحماة والحكم والشافعی ومالك والثوري وهشيم وابن علية واسحق وابو حنيفة. وقال المقداد لرجلين فعلا ذلك: كلاكم قد آذن بحرب من الله ورسوله. وروى عن ابن عباس انه لم يره باسًا. وروى ذلك عن النخعي وابی ثور، لانه آخذ بعض حقه، تارك لبعضه، فجاز. كما لو كان الدين حالا، وقال الخرفی: لا باس ان يعجل المكاتب لسيدته، ويضع عنه بعض كتابته، ولنا انه يبيع الحلول قلم يجز، كما لو زاده الذى له الدين فقال: اعطيك عشرة دراهم وتعجل لى المائة التى عليك، فاما المكاتب فان معاملته مع سيدته، وهو يبيع بعض

(۱) موطا امام محمد، کتاب البیوع، باب ما جاء فی الربا فی الدین، ج ۱، ص ۶۰۶۔

(۲) موطا امام محمد، ج ۱، ص ۳۳۲، باب الرجل یبیع المتاع او غیره نسیئة ثم یقول: انقلنی واضع عنك۔

ماله ببعض، فدخلت المسامحة فيه، ولانه سبب العتق، فسومح فيه، بخلاف غيره.

”اگر ایک شخص کا دوسرے پر دین موجد ہو، اب وہ شخص اپنے غریم (قرض خواہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دو، بقیہ دین میں فوراً ادا کر دوں گا، یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن المسیب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد، حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری اور حضرت ہشیم، حضرت ابن علیہ، امام اسحاق اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت کو ناپسند قرار دیا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ عنہ نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطاب کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام نخعی، امام ابو ثور سے بھی یہ منقول ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ معاف کر رہا ہے، لہذا یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ دین حال (نقد) میں یہ صورت جائز ہوتی ہے۔ اور امام خرقی فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب غلام اپنے آقا کو بدل کتابت جلد ادا کر دے، اور اس کے بدلے میں آقا کچھ بدل کتابت معاف کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی بیع ہو رہی ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر قرض خواہ دین میں اضافہ کرتے ہوئے مقرض سے کہے کہ تم میرا سودرہم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دوں گا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکاتب غلام کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہو رہا ہے، اور گویا کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کر رہا ہے، اس لئے اس کے جواز میں مسامحت سے کام لیا گیا ہے، دوسرے اس لئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اس لئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جا رہی ہے)“ (۱)

چنانچہ مندرجہ بالا نصوص فقہیہ کی بنیاد پر مدت کے مقابلے میں دین کے کچھ حصے کے سقوط کی

حرمت کو رائج قرار دیا گیا ہے۔

فوری ادائیگی والے دیون میں ”ضع و تعجل“ کا اصول نافذ کرنا

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہو رہا ہے کہ ”ضع و تعجل“ کی ممانعت صرف دیون موجدہ میں ہے، جہاں تک دیون حالہ کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مدیون ان کی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کر رہا ہے، تو ظاہر یہی ہے کہ ایسے دیون میں دین کے کچھ حصے کو چھوڑنے پر صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ مدیون باقی دین فوراً ادا کر دے، علماء مالکیہ نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے، چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ:

”قلت: ارایت لو ان لی علی رجل الف درهم قد حلت، فقلت: اشهدوا ان اعطانی مائة درهم عند رأس الشهر فالتسع مائة درهم له، وان لم يعطنی فالالف کلها علیہ، قال مالک: لا بأس بهذا، وان اعطاه رأس الهلال فهو کما قال، وتوضع عنه التسع مائة، فان لم يعطه رأس الهلال فالمال کلہ علیہ.“ (۱)

”میں نے ان سے کہا: اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دین ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مہینہ شروع ہونے پر سو درہم ادا کر دیئے تو نو سو درہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے ادا نہیں کیے تو پھر پورے ایک ہزار درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ اس کے جواب میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر وہ مہینے کے شروع میں سو درہم ادا کر دے تو پھر ایسا ہی ہوگا جیسے تم نے کہا، اور نو سو درہم اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مہینے کے شروع میں اس نے سو درہم ادا نہیں کیے تو پھر پورا دین اس کے ذمہ رہے گا۔“

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ:

”قلت: ارایت لو ان لی علی رجل مائة دينار ومائة درهم حالہ، فصالحته من ذلك علی مائة دينار و درهم نقدًا، قال: لا بأس بذلك.“ (۲)

”میں نے ان سے کہا کہ اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ

میرے ایک سو دینار اور ایک سو درہم فی الحال واجب ہوں، اور میں اس سے سو دینار اور ایک درہم نقد پر صلح کر لوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالکؒ نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں۔“

اور علامہ خطابؒ فرماتے ہیں:

”وما ذكره عن عيسى هو في نوازل من كتاب المديان والتفليس ونصه: وسئل عن الرجل يقول لغريمه وقد حل حقه: ان عجلت لي كذا وكذا من حقي فبقينه عنك موضوع، ان عجلته لي نقدًا الساعة، او الى اجل يسميه، فعجل له نقدًا، او الى الاجل، الا الدرهم او النصف او اكثر من ذلك: هل تكون الوضیعة لازمة؟ فقال: ما اری الوضیعة تلزمه، اذا لم يعجل له جميع ذلك. واری الذي له الحق على شرطه، قال محمد بن رشد: هذه مسألة يتحصل فيها اربعة اقوال: احدهما قوله في هذه الرواية، وهو قول اصبح في الواضحة ومثله في آخر كتاب الصلح من المدونة ان الوضیعة لا تلزمه، الا ان يعجل له جميع ما شرط الى الاجل الذي سمي، وهو اصح الاقوال.“

”نوازل کی کتاب المديان والتفليس میں عیسیٰ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے غریم (مدیون) سے کہے جس کے دین کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو: اگر تم نے میرا اتنا حق ادا کر دیا تو بقیہ دین معاف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کرو، یا فلاں وقت تک ادا کر دو، لہذا اگر مدیون فوراً ادا کر دے، یا اس کی مقرر کردہ مدت پر ادا کر دے مگر صرف ایک درہم یا نصف درہم یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کیا اس صورت میں بھی دائن کے لئے اسقاط دین لازم ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یا نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر مدیون نے پوری رقم ادا نہیں کی تو اس صورت میں اسقاط دین دائن پر لازم نہیں ہوگا، اور میری رائے میں اسقاط دین شرط ادا پر موقوف تھا۔ محمد بن رشد فرماتے ہیں کہ اس میں چار اقوال ہیں، اور ایک قول وہی ہے جو اس روایت میں ہے اور یہی اصح اور واضحہ کا قول ہے اور مدونۃ الکبریٰ کی کتاب الصلح کے آخر میں بھی یہی قول مذکور ہے، وہ یہ کہ دائن پر دین میں کمی کرنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک

مدیون مقررہ مدت پر پورا دین ادا نہ کر دے، اور یہی سب سے زیادہ صحیح قول ہے۔“ (۱)

یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء مالکیہ کے نزدیک دیون حالہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جہاں کہیں ”ضع و تعجل“ کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے، وہاں ”دیون موجلہ“ کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ موطا میں امام محمد بن حسن کی ذکر کردہ عبارت اور اس پر قائم کیے گئے ترجمۃ الباب سے یہی ظاہر ہو رہا ہے، اسی طرح علامہ ابن قدامہ نے بھی اس مسئلہ کو ”دین موجل“ کے ساتھ مقید کیا ہے (دونوں کی عبارات پیچھے گزر چکی ہیں) اور یہ بات بداهت کے ساتھ ثابت ہے کہ کتب فقہ میں مفہوم مخالف حجت ہوتا ہے، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ دیون حالہ میں ”ضع و تعجل“ جائز ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نصف دین ساقط کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی حذرہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

”فقال اهل العلم فى التطبيق بينه وبين هذه الآثار، ان الآثار فى الموجل، وهذا فى الحال، وفى كتاب الرحمة: اتفقوا على ان من كان له دين على انسان الى اجل، فلا يحل له ان يضع عنه بعض الدين قبل الاجل، ليعجل له الباقي على انه لا باس اذا حل الاجل ان ياتخذ البعض ويسقط البعض.“ (۲)

”اہل علم اس واقعہ کے درمیان اور ان آثار کے درمیان جو ”ضع و تعجل“ کے بارے میں مروی ہیں، اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ ان آثار اور روایات کا تعلق دین موجل سے ہے، اور یہ واقعہ دین حال سے متعلق ہے، اور کتاب الرحمة میں ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے پر کسی مدت کے لئے دین واجب ہو تو دائن کو مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ معاف کر دے، تاکہ بقیہ دین فوراً وصول کر لے..... ہاں! اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اس وقت کچھ دین وصول کر لے، اور باقی معاف کر دے۔“

دیون موجلہ اور دیون حالہ میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حال میں مدت کی

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للخطاب، ص ۲۳۱، دیکھئے فتح العلی المالك، ج ۱، ص ۲۸۹۔

(۲) المسوی علی المصنفی، ۲: ۳۸۲۔

شرط نہیں ہوتی، اور ”تاخیر“ مدیون کا حق نہیں ہوتا، لہذا چونکہ اس میں ”مدت“ منتفی ہے، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دین کا جو حصہ معاف کر دیا ہے، وہ ”مدت“ کے عوض معاف کیا ہے، لہذا اس میں رہا کے معنی نہیں پائے جاتے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرض حسن، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا (یعنی قرض میں مدت ذکر کرنے سے وہ مدت لازم نہیں ہوتی) مالکیہ کے نزدیک قرض موجل ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

”وان اجل القرض لم يتاجل، وكان حالاً، وكل دين حل اجله، لم يصير موجلًا بتأجيله، وبهذا قال الحارث العکلی والاوزاعی وابن المنذر والشافعی، وقال مالک واللیث: يتاجل الجميع بالتأجيل وقال ابو حنیفہ فی القرض وبدل المتلف كقولنا.“

”قرض موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا، بلکہ ادائیگی فوری واجب رہے گی، اور ہر وہ دین جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اب وہ دین موجل کرنے سے موجل نہیں ہوگا، امام حارث العکلی، امام اوزاعی، ابن منذر اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ اور امام مالک اور امام لیث فرماتے ہیں کہ ہر قرض موجل کرنے سے موجل ہو جاتا ہے، قرض اور ہلاک شدہ چیز کے بدل کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا بھی وہی قول ہے جو ہمارا ہے۔“

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

”اختلف العلماء فی تاخیر الدین الی اجل، فقال ابو حنیفہ واصحابه: سواء كان القرض الی اجل او غیر اجل، له ان یاخذہ متى احب، وكذلك العاریة وغیرہا، لانه عندهم من باب العدة والهبة غیر مقبوضة، وهو قول الحارث العکلی واصحابه وایراہیم النخعی. وقال ابن ابی شیبہ: وہ ناخذ وقال مالک واصحابه: اذا اقرضه الی اجل ثم اراد ان یاخذ قبل الاجل لم یکن له ذلك.“ (۱)

(۱) عمدۃ القاری للعینی، ۶: ۶۰، کتاب الاستقراض، باب اذا اقرض الی اجل مسمى، مزید دیکھئے: احکام القرآن للجصاص، ج ۱، ص ۳۸۳، آیت مداینہ کے تحت وفتح الباری، ج ۵، ص ۶۶، مسوی مع المصنفی، ج ۲، ص ۳۸۲، تنقیح الحامدیہ، ج ۱، ص ۲۷۷، شرح المجملہ للامام سیوطی، ج ۱، ص ۳۳۹۔

”کسی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے موجل ہو یا غیر موجل، دونوں صورتوں میں دائن اپنا قرض جب چاہے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اور عاریت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ مدت ان کے نزدیک وعدہ اور ہبہ غیر مقبوض کی طرح ہے۔ حارث عکلی اور ان کے اصحاب اور امام ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں کہ ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ امام مالکؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ جب کسی مدت تک کے لئے قرض دے دیا تو پھر دائن اس مدت سے پہلے قرض واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا۔“

لہذا جو فقہاء اور علماء یہ کہتے ہیں کہ ”قرض موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا“ ان کے نزدیک ”ضع و تعجل“ کا اصول قرض میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض دیون حالہ میں سے ہے، اور ”دیون حالہ“ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور اس کی اصل حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالکؓ کا حضرت عبداللہ بن ابی حذرہؓ اسلمیؓ پر دین تھا۔ جب حضرت کعبؓ کی حضرت عبداللہؓ سے ملاقات ہوئی تو ان کو پکڑ لیا، اور دونوں قرض پر زور زور سے گفتگو کرنے لگے۔ اتنے میں حضور اقدس ﷺ وہاں سے گزرے۔ آپ ﷺ نے دیکھا کہ یہ دونوں قرض پر جھگڑ رہے ہیں تو آپ ﷺ نے حضرت کعبؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: اے کعب! اور پھر آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشارہ فرمایا گویا کہ آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ نصف قرض لے لو، اور نصف چھوڑ دو۔ چنانچہ انہوں نے نصف لے لیا، اور نصف چھوڑ دیا۔ (۱)

تجیل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

دین موجل اگر جلد ادا کر دیا جائے تو اس صورت میں دین کا کچھ حصہ چھوڑنا اس وقت جائز ہے جب یہ ”چھوڑنا“ تجیل کے لئے شرط نہ ہو، بلکہ تبرعاً دائن کچھ دین ساقط کر دے، لیکن اگر یہ سقوط تجیل کے ساتھ مشروط ہو، تو اس صورت میں سقوط اور کمی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ بھاسنیؒ نے ”ضع و تعجل“ کے جواز پر جتنے آثار اور روایات ملی ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

(۱) امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں اس کو کئی جگہ روایت کیا ہے، اور یہ الفاظ ”کتاب الخصومات، باب فی الملامۃ، حدیث نمبر ۲۴۲۴ میں مذکور ہیں۔“

”ومن اجاز من السلف اذا قال: عجل لی اوضع عنک، فجائز ان یکون اجازوه اذا لم یجعلہ شرطاً فیہ، وذلك بان یضع عنہ بغير شرط، ویعجل الاخر الباقي بغير شرط.“ (۱)

”جن اسلاف نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مدیون سے کہے کہ ”تم میرا دین جلد ادا کر دو، میں تمہیں کچھ دین معاف کر دوں گا“ بظاہر تو انہوں نے جواز کا یہ قول اس صورت میں اختیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کمی تعجیل کے ساتھ مشروط نہ ہو، دائن بغیر شرط کے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دے، اور مدیون بغیر کسی شرط کے دین جلدی ادا کر دے۔“

مراجمہ موجلہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول

دین موجل میں تعجیل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ ساقط کرنا ”بیع مساومہ“ میں تو ناجائز ہے، یعنی ان بیوع کے اندر تو ناجائز ہے جس میں بائع اپنا منافع بیان کیے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ بھاؤ تاؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، ہاں! اگر ”بیع مراجمہ“ ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں ٹنن میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو صراحتاً بیان کر دے، اس کے بارے میں متاخرین احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مدیون مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع صرف اتنا ٹنن وصول کرے گا جتنا سابقہ ایام کے مقابل میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک جتنے ایام باقی ہیں، اس کے مقابل کا ٹنن چھوڑنا ہوگا، چنانچہ علامہ حنفیؒ درمختار میں فرماتے ہیں:

”قضى المديون الدين الموجل قبل الحلول او مات، فحل بموته، فاخذ من تركته لا ياخذ من المراجعة التي حرت بينهما الا بقدر ما مضى من الايام، وهو جواب المتأخرين، فنية، وبه افتى المرحوم ابو السعود آفندی مفتی الروم، علله بالرفق للجانبيين.“

”اگر مدیون نے اپنا دین موجل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ سے دین کی فوری ادائیگی ہونے لگے، اب دائن جب اپنا دین اس کے ترکہ سے وصول کرے گا تو اس

صورت میں دائن مراہقہ صرف اتنا دین وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ ایام کے مقابل میں ہو، اور یہ متاخرین (حقیقہ) کا مسلک ہے۔ قلیہ۔ مفتی روم علامہ ابوالسعود آفندی نے بھی اس پر فتویٰ دیا، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں جائین کی رعایت موجود ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ:

”قوله لا ياخذ من المراهقة“ صورته: اشترى شيئاً بعشرة نقداً، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاہ بعد تمام خمسة (اشهر) او مات بعدها، ياخذ خمسة، ويترك خمسة.“

”علامہ حنفی کا یہ قول ”لا ياخذ من المراهقة“ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایک چیز دس درہم کی نقد خریدی، اور پھر وہی چیز دوسرے کو دس ماہ ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، اب اگر مشتری ثانی پانچ ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرے، یا مشتری کا پانچ ماہ بعد انتقال ہو جائے تو بائع صرف پانچ روپے منافع کے لے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔“ (۱)

یعنی یہی مسئلہ ”تنقیح الفتاویٰ الحامیہ“ میں بھی مذکور ہے البتہ اس میں مندرجہ ذیل اضافہ بھی ہے:

”سئل فيما اذا كان لزید بذمة عمرو مبلغ دين معلوم، فراهقه عليه الى سنة، ثم بعد ذلك بعشرين يومًا مات عمرو المديون، فحل الدين، ودفعه الورثة لزید، فهل يواخذ من المراهقة شئاً او لا؟“

الجواب: جواب المتأخرين انه لا يواخذ من المراهقة التي حرت المبايعه عليها بينهما الا بقدر ما مضى من ايام، قيل للعلامة نجم الدين: اتفتى به؟ قال: نعم كذا في الانقروى والتنوير، وافتى به علامة الروم مولانا ابوالسعود۔“

”اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ زید کا عمرو کے ذمہ دین معلوم تھا، اب

(۱) رد المحتار، لابن عابدین، ۶: ۷۵۷، آخر الخطر والاباحۃ، قبیل کتاب الفرائض، یہی مسئلہ کتاب البیوع میں ”فصل فی القرض“ سے پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ حانوتی، علامہ نجم الدین اور علامہ ابوالسعود نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، دیکھئے: شامی ۵: ۱۶۰، اور یہی مسئلہ حاشیۃ الطحطاوی علی الدر میں بھی مذکور ہے، دیکھئے:

زید نے عمرو کے ساتھ ایک سال کے لئے مرابحہ کر لیا، اور پھر بیس روز کے بعد عمرو مدیون کا انتقال ہو گیا (اور انتقال کی وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو کے ورثاء نے زید کا دین ادا کر دیا، اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے مرابحہ نفع وصول کرنا جائز ہے؟

متاخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک سال کے لئے جو مرابحہ کا معاملہ ہوا تھا، اس میں سے صرف بیس روز کے بقدر نفع لے سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ علامہ نجم الدینؒ سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں کذا فی الانقروی والتنویر اور روم کے علامہ ابوالسعودؒ نے بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔^(۱)

متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ نے ”بیع مساومہ“ اور اس ”بیع مرابحہ“ کے درمیان فرق کر دیا ہے جس میں بائع مدت کے سبب سے زیادتی ثمن کی صراحت کر دے، لہذا ”ضع و تعجل“ کا قانون بیوع مساومہ میں تو جاری کرنا جائز نہیں، البتہ بیوع مرابحہ میں جائز ہے۔ شاید متاخرین حنفیہ کے اس فتوے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستقل طور پر قابل عوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن ضمناً اور تبعاً اس کے مقابلے میں کچھ ثمن مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے حمل کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں، لیکن اس حمل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ کئی چیزوں کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات تبعاً ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہذا جب ”مرابحہ“ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں ”مدت“ بمنزلہ ”وصف مبیع“ کے ہو جائے گی، لہذا اگر ادائے دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا مدیون کی موت واقع ہونے کی وجہ سے ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے بقدر ثمن میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدینؒ نے اس مسئلہ کی علت بیان کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

”ووجه ان الربح فی مقابلة الاجل، لأن الاجل وان لم یکن مآلاً، ولا

بقایله شئی من الثمن، لکن اعتبروه مآلاً فی المراجعة، اذا ذکر الاجل

(۱) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ۱: ۲۹۳، شرح المجملہ، ۱: ۲۵۰۔

بمقابلة زیادة الثمن، فلو اخذ كل الثمن قبل الحلول كان اخذه بلا عوض۔“

”اور اس کی توجیہ یہ بیان کی گئی کہ نفع ”مدت“ کے مقابلے میں ہے، اس لئے کہ ”مدت“ اگرچہ مال نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مرابحہ میں جب زیادتی ثمن کے مقابلے میں ”مدت“ ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس ”مدت“ کو مال کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لہذا وقت ادائیگی سے پہلے اگر کسی نے سارا ثمن لے لیا تو یہ منافع بلا عوض ہوگا۔“ (۱)

اگرچہ مندرجہ بالا توجیہ اور علت کچھ وزن رکھتی ہے، لیکن ”ضع و تعجل“ کے قانون کے عدم جواز پر جو دلائل ہم نے پیچھے ذکر کیے ہیں، وہ ہر دین موجب پر ثابت ہوتے ہیں، ان میں ”بیع مساومہ“ اور ”بیع مرابحہ“ کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندرجہ بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں ”بیع مرابحہ“ اور ”قسطوں پر بیع“ کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ ارتباط کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں شک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ لہذا میری رائے میں ”بیع بالتقسیط“ اور ”بیع مرابحہ“ کے وہ معاملات جو اسلامی بینکوں میں رائج ہیں، ان میں مندرجہ بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

”قسطوں پر بیع“ کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا، اور بائع کے لئے فی الحال تمام اقساط کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ ”بیع بالتقسیط“ میں ایسی شرط لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتب حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ:

”ولو قال: كلما دخل نجم ولم تود، فالمال حال صح و بصير المال حالا۔“
”اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مال فوراً واجب الاداء ہوگا، یہ شرط صحیح ہے۔ اور وہ مال فی الفور واجب الاداء ہوگا۔“ (۲)

(۱) ردالمحتار، ۶: ۵۷۷، قبیل کتاب الفرائض۔ (۲) خلاصۃ الفتاویٰ، ۵۴/۳، کتاب المبیع ع۔

یہ مسئلہ فتاویٰ بزاز یہ میں بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا مفہوم درست نہیں، اسی لئے علامہ رثی نے جامع الفصولین کے حاشیے میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”فی البزازیۃ: وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، بان قال: کلما حل نجم ولم تود، فالمال حال، صح، وصار حالا وعبارۃ الخلاصۃ: وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، ولو قال: کلما دخل نجم ولم تود فالمال حال، صح، والمال یصیر حالا۔ فجعلها مسئلتین، وهو الصواب واللہ اعلم۔ ذکرہ الغدّی۔“

”بزاز یہ میں ہے کہ مدت کا ابطال شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، مثلاً بائع یہ کہے کہ: اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس وقت قسط ادا نہیں کی، تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہوگا، تو یہ معاملہ درست ہے، اور دین فی الفور واجب الادا ہوگا۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت یہ ہے کہ ”مدت کا ابطال شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، اور بائع یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے وقت تم نے قسط ادا نہ کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، تو یہ شرط درست ہے، لہذا وقت پر قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، پس انہوں نے یہ دو مسئلے الگ الگ کر دیئے، اور یہی صحیح ہے۔ واللہ اعلم۔“ (۱)

مندرجہ بالا فقہی نصوص اس شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہذا اس صورت میں اگر مشتری نے اداہ قسط کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بائع کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بقیہ اقساط کا فی الفور مطالبہ کرے، لیکن جیسا کہ ہم بعض متاخرین حنفیہ کا مسلک مراجمہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر بیع مراجمہ میں یہ صورت پیش آئے تو بائع صرف ماضی کے بقدر نفع کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس سے زیادہ نفع کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے، اس کو چاہئے کہ اس بیع بالتقسیط کے مسئلہ میں بھی اسی پر عمل کرے۔ البتہ جو شخص اس فتوے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے نزدیک بھی مناسب یہی ہے، اس کے لئے پورے ثمن کی فی الفور ادائیگی ہی کا فتویٰ دیا جائے گا۔

ادائے دین میں ٹال مٹول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

”بیع موبجل“ سے متعلق ایک مسئلہ اور بھی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات مدیون مشتری وقت

مقررہ پردین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تنگ دستی کی وجہ سے وقت پردین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ:

”وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“ (۱)

”یعنی اگر مدیون تنگ دست ہو تو اس کو فراخی ہونے تک مہلت دو“ لہذا اس صورت میں دائن پر واجب ہے کہ وہ مدیون کو مہلت دے، تا وقتیکہ اس کی تنگی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دائن کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مدیون کے وقت پردانہ کرنے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مدیون دین کی ادائیگی میں تاخیر تنگ دستی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ہوتا ہے، اور پھر آج کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی اقدار کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے، اور دیانتداری اور امانت داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پردین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے دائن کو بعض اوقات ضرر عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دائن دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس ٹال مٹول کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ تو بیان سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مدیون کو وقت پردین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مدیون وقت پردین ادا کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود بخود اس دین پر دو گنا سود ہو جائے گا..... لیکن اسلامی بینک وقت پردین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں ٹال مٹول کی وجہ سے شرعاً اس دین میں نہ تو اضافہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔ جس کی وجہ سے دائن اس طریقے سے فائدہ اٹھاتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہتا ہے، جبکہ آج کے تجارتی نظام میں اور خاص کر موجودہ بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائن کو اور خاص کر اسلامی بینکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور ٹال مٹول کے نقصان سے بچانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی بینک ایک شرعی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کو آئندہ مستقبل میں بینک کی سہولتوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس کا نام بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔

اور کوئی بینک اس کے ساتھ کسی قسم کے لین دین کا معاملہ نہ کرے۔ یہ سزا دینا شرعاً جائز ہے اور حقیقت میں یہ طریقہ وقت پر دین کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا دباؤ ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ موثر ہے، اسی طرح ایسے ٹال مٹول کرنے والے پر شرعاً تعزیر کی سزا بھی جاری کی جاسکتی ہے، چنانچہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

”مطل الغنی ظلم۔“

”مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔“ (۱)

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

”لی الواجد يحل عقوبته وعرضه۔“

”مالدار شخص کا ٹال مٹول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔“ (۲)

لیکن پہلا طریقہ یعنی اس کا نام بلیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے جب تمام بینک یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا تعزیر جاری کرنا، اس کے لئے ایسی عدالتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے نمٹائیں۔ اور چونکہ آج تمام اسلامی ممالک میں یہ دونوں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بینکوں کے اختیار سے باہر ہے۔

اسی وجہ سے موجودہ دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی تلافی کے لئے مدیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر جتنا منافع بینک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے درمیان تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معاوضہ اس ٹال مٹول کرنے والے مدیون سے وصول کیا جائے، اور اگر اس مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو، تو اس صورت میں بینک بھی اپنے مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معاوضہ وصول نہیں کرے گا، ہاں، اگر اس مدت کے دوران سرمایہ کے ذریعہ نفع حاصل ہوا ہے تو وہ بینک بھی اسی حساب سے مدیون سے مالی معاوضہ وصول کرے گا۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، حدیث نمبر ۳۴۰۰۔

(۲) ذکرہ البخاری فی الاستقراض تعلیقاً واخرجہ ابو داؤد والنسائی واحمد واسحاق فی مسندہما۔

عن عمرو بن الشریذ رضی اللہ عنہ واسنادہ حسن، کما صرح بہ الحافظ ابن حجر فی فتح

مالی معاوضہ کو جائز قرار دینے والے علماء نے ”مالی معاوضہ“ اور ”سود“ کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کیے ہیں:

۱۔ ”سود“ ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا مالدار ہو، جبکہ ”مالی معاوضہ“ صرف اس صورت میں لازم ہوگا جب مدیون مالدار ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو، تو اس صورت میں کوئی مالی معاوضہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔

۲۔ ”سود“ دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جبکہ ”مالی معاوضہ“ اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعہً ٹال منول کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت گزر جانے کے بعد اور مالی معاوضہ لازم کرنے سے پہلے چار نوٹس بھیجتے ہیں، اور ہر نوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح ”مالی معاوضہ“ ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳۔ ”سود“ مدیون پر ہر حال میں لازم ہو جاتا ہے، جبکہ ”مالی معاوضہ“ اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدت تاخیر کے دوران بینک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران بینک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا تو اس صورت میں بینک مدیون سے بھی کوئی ”مالی معاوضہ“ وصول نہیں کرے گا۔

۴۔ دین کے معاہدے کے وقت سے ہی طرفین کو ”سود“ کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن مرابحہ یا اجارہ کے ایگریمنٹ کرتے وقت طرفین کو ”مالی معاوضہ“ کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ ادائے دین میں تاخیر کی مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوگا، اس منافع کی بنیاد پر ”مالی معاوضہ“ کی شرح متعین ہوگی۔

چنانچہ ”سود“ اور ”مالی معاوضہ“ کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علمائے معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس ”مالی معاوضہ“ کا ”سود“ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ ”مالی معاوضہ“ کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

”لا ضرر ولا ضرار۔“

”نه نقصان اُتھاؤ، نه نقصان پہنچاؤ۔“ (۱)

(۱) المقاصد الحسنة للسخاوی، ص ۶۸ وحسنہ النووی، والمنای فی فیض القدیر ۶: ۴۳۲،

دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

”لی الواجد یحل عقوبتہ وعرضہ۔“

”مالدار شخص کی ٹال مٹول اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔“

چنانچہ ”مالی معاوضہ“ کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ”مالی معاوضہ“ ایک طرح کا مالی جرمانہ ہے، جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن ”مالی معاوضہ“ کے جواز کے بارے میں علمائے معاصرین کی رائے فکری اور عملی دونوں لحاظ سے محل نظر ہے۔ فکری لحاظ سے تو اس طرح کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کا مسئلہ یہ آج کے دور کا کوئی نیا پیدا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہر زمانے اور ہر شہر میں تاجر اس مشکل سے دوچار ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ خود حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام اور بعد کے زمانوں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار میں کہیں یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے ٹال مٹول کرنے والے پر کوئی مالی معاوضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے ٹال مٹول کرنے والے پر ”مالی معاوضہ“ کا حکم دیا ہو، بلکہ مجھے فقہاء کی کتابوں میں ”مالی معاوضہ“ کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ انشاء اللہ میں آگے ذکر کروں گا۔

جہاں تک حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“ سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی تو بات ثابت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچانا حرام ہے اور اس نقصان کو جائز طریقے سے دفعہ کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان ”مالی معاوضہ“ کے ذریعہ ہی دور کیا جائے، یہ اس حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ صراحتاً اور نہ اشارۃً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ٹال مٹول کے نقصان کو مالی معاوضہ کے ذریعہ دور کیا جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ٹال مٹول کے نقصان کو ”مالی معاوضہ“ لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں ”مالی معاوضہ“ لازم کر دینا واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہوتا کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ کسی قاضی نے ”مالی معاوضہ“ لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے فتویٰ جاری کیا ہو۔ جبکہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کے واقعات بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر دائن کا وہ نقصان جو شرعاً تسلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو وقت مقررہ پر دین کی رقم ادا نہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس کا حق ہے، اس کو ادا کر دی

جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو سود ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین سے زائد رقم میں دائن کا کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا ہے جو شرعاً بھی معتبر ہو، لہذا دین کی رقم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان ختم ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر دائن کو یہ رقم مقررہ وقت پر مل جاتی تو وہ اس رقم کو تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرتا، چونکہ وقت پر یہ رقم اس کو نہیں ملی، جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا، اور اب اس نفع کے عدم حصول کا جو شخص سبب بنا ہے، یعنی مدیون، وہ اس نقصان کی تلافی کرے۔ یہ بات ان دو اصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حقیقی نفع شمار کیا جائے، اور یہ کہ نوٹ بذات خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی سودی نظام میں تو گنجائش ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی معتبر ہوتے تو ان کو غاصب اور چور پر ضرور منطبق کیا جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کرنسی نوٹ چوری کرنے والے یا ان کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر ”مالی معاوضہ“ لازم کر دیا ہو کہ غاصب نے مدت غصب کے دوران شیء مغصوب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعت اسلامیہ نے چور پر قطع ید کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن مسروقہ کرنسی کی بنیاد پر اس پر ”مالی معاوضہ“ لازم نہیں کیا۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعت اسلامیہ نے ”مالی معاوضہ“ کسی بھی صورت میں لازم قرار نہیں دیا۔

اور ”مدیون مماطل“ چور اور غاصب سے زیادہ تعدی نہیں کر رہا ہے، لہذا زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیئے جائیں۔ اور شریعت اسلامیہ نے چور اور غاصب پر محض توٹوں کی بناء پر کوئی مالی معاوضہ لازم نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غاصب نے مالک کا نقصان کیا ہے، اور ان دونوں نے مالک کو اصل مال سے ہی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو مالک اس مدت کے دوران حاصل کرتا، لیکن شریعت اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف مالک کو اس کا مال واپس کرنے اور نقصان کرنے والے پر جسمانی سزا اور اس کو بے عزت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا فوت ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معاوضہ لازم ہو جائے۔

”مالی معاوضہ“ کے جواز پر بعض علمائے معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع مغصوبہ غاصب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء

کرایہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہوں، ان کے غصب کی صورت میں ان کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ لیکن علماء معاصرین کا یہ استدلال ”نقد و مغبوبہ“ میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مغبوبہ کے ضمان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی اعیان مغبوبہ کے منافع کا ضمان واجب ہوتا ہے ”نقد و مغبوبہ“ کے منافع کا ضمان واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غاصب ”نقد و مغبوبہ“ سے تجارت کر کے نفع اٹھائے تو شوائع کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مغبوب منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا۔ (۱)

اور یہ تو اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حقیقتاً وجود میں آچکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود ہی میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی، اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے ”مدیون مامل“ کے بارے میں یہ تو فرما دیا کہ ”لی الواجد يحل عقوبته وعرضه“ کہ ”مالدار شخص کی مال مثل اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔“ لیکن یہ نہیں فرمایا کہ ”یحل ماله“ یعنی ”اس کا مال حلال ہے“ اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان ”تعزیر بالمال“ کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف رہا ہے، لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ ”عقوبت“ کی تفسیر ”مالی معاوضہ“ سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی فقیہ ”عقوبت“ کی تفسیر ”مالی معاوضہ“ سے کرتا بھی تو یہ مالی معاوضہ لازم کرنے کا اختیار عدالت کو ہوتا، خود دائن کو یہ اختیار نہ ملتا، لہذا آج دائن جس مالی معاوضہ کا مطالبہ عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے، اور اگر شرعی سزائوں کے نفاذ کا اختیار عدالت کے بجائے لوگوں کے سپرد کر دیا جائے تو اس سے لاقانونیت اور بد نظمی پیدا ہوگی، جس کا نہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل تو ”مالی معاوضہ“ کے فکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے، اوپر ہم نے ”مالی معاوضہ“ کے جواز کے قائلین کی طرف سے ”سود“ اور ”مالی معاوضہ“ میں جو فرق ذکر کیے ہیں، ان میں عملی تطبیق کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض نظریاتی فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی تطبیق کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا، البتہ صرف ایسی نادر عملی صورتوں میں شاید فرق نکلے جنہیں شرعی حکم کا مدار نہیں بنایا جاسکتا۔

جواز کے قائلین نے پہلا فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مدیون تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے ”مالی معاوضہ“ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مدیون کی تنگ دستی اور مالدار کی ایسی چیز ہے، جس پر بینک کو ہر معاملے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر

مدیون یہی دعویٰ کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور بینک کے پاس اس کے دعویٰ کے خلاف اس کو مالدار ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مدیون کا مقدمہ عدالت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مقدمہ بازی چلے گی..... اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے اور جس کو مالی معاوضہ کے اصول میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے ایگریمنٹ میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ مدیون اس وقت تک مالدار ہی تصور کیا جائے گا جب تک قانوناً اس پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگانا بالکل آخری حد ہے، جو نادرا الوجود ہے، جبکہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہوگا، لیکن حقیقتاً وہ تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہنا کیسے ممکن ہوگا کہ یہ اسلامی بینک مدیون کی تنگ دستی کی صورت میں مالی معاوضہ کا مطالبہ نہیں کریں گے؟

اور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کرے گا جتنی رقم وہ اس کے پاس پائے گا۔ لہذا افلاس والی صورت میں سود کے مطالبے اور مالی معاوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔

جواز کے قائلین نے جو دوسرا فرق بیان کیا تھا کہ ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد مالی معاوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بینکوں میں یہ صورت عملاً نافذ اور جاری ہو تب تو یہ فرق درست ہے، لیکن عام طور پر بینکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں ہے۔

جہاں تک جواز کے قائلین کے بیان کردہ تیسرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے، وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی مدت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے تناسب سے مالی معاوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معاوضہ کی مقدار معلوم اور متعین نہیں ہوتی، کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دار و مدار ہوتا ہے۔ ”سود“ اور ”مالی معاوضہ“ کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظریاتی اعتبار سے تو درست ہیں، لیکن جب عملی اعتبار سے ان دونوں فرق میں غور کریں گے تو یہ نظر آئے گا کہ اسلامی بینکوں کی زیادہ تر کارروائیاں ”مراجہ موجدہ“ کے ارد گرد ہی گھومتی ہیں، اور ان کارروائیوں کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار بینک اور ایجنٹ دونوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً ”مالی معاوضہ“ کی مقدار فریقین کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے۔

پھر اکثر اسلامی بینک ہر چھ ماہ بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہذا اگر ”ٹال مٹول“ کی مدت اس چھ ماہ کے عرصہ کے درمیان میں ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا یقینی منافع کیسے معلوم ہوگا اور جو ڈیپازیشنرز چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بینک سے اپنی رقم نکالوا لیتے ہیں، ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ علی الحساب دیا جاتا ہے، اور پھر مدت پوری ہونے کے بعد علی الحساب دیے ہوئے منافع کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ”مماطل“ سے جس مالی معاوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائے گا، کیا اس کا تصفیہ بھی مدت پوری ہونے پر موقوف رہے گا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ ”مالی معاوضہ“ مماطلت کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قابل تامل ہے، وہ یہ کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ میں نفع کا تناسب مرابحہ اور اجارہ کے معاملات کے مقابلے میں ہمیشہ کم ہوتا ہے۔ لہذا اگر مدیون خیانت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم ہمیشہ ایسی تجارتی اسکیموں میں لگائے، جس میں بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مدیون مالی معاوضہ کی معمولی رقم تو بینک کو ادا کر دے گا اور باقی منافع خود رکھ لے گا اور اس طرح جب تک چاہے گا دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہے گا، اور مالی معاوضہ بھی ادا کرتا رہے گا۔ لہذا پھر وہی خرابی واپس لوٹ آئے گی جس کی وجہ سے بینک مالی معاوضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہذا میرے نزدیک مماطلین پر مالی معاوضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے مماطلت کی پریشانی کا حل پیش کرتی ہے، اور نہ عملی اعتبار سے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل وہی ہے جو میں نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بینک شرعی بنیادوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجود حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پھیلے ہوئے سودی بینکوں کے مقابلے میں اسلامی بینکوں کی تعداد بہت معمولی ہے، اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا، البتہ وقتی اور عارضی طور پر اسلامی بینک ایک دوسرے حل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ حل یہ ہے کہ مرابحہ اور اجارہ کے ایگریمنٹ پر مدیون سے دستخط لیتے وقت اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کی صورت میں وہ دین کے تناسب سے ایک معین رقم خیراتی کاموں میں بطور تبرع صرف کرے گا، اور یہ رقم وہ پہلے بینک کو ادا کرے گا، اور پھر بینک اس کی طرف سے نیابتاً خیراتی کاموں میں لگا دے گا۔ لہذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مدیون وہ

رقم بینک کو ادا کرے گا۔ البتہ یہ رقم نہ تو بینک کی ملکیت ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور امانت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر ادائے دین کرنے کے لئے بہترین دباؤ ہے، اور اُمید ہے کہ یہ تجویز ممالطت کے سدباب کے لئے مالی معاوضہ کی تجویز کے مقابلے میں زیادہ موثر ہوگی، اس لئے کہ بطور تبرع جو رقم مدیون پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مدت ممالطت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو، بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے مناسب حصے کی بنیاد پر لازم کر دی جائے، تاکہ مدیون وقت پر دین ادا کرنے کا پابند ہو جائے، اور بطور تبرع مدیون سے لی جانے والی اس رقم کو سود نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ رقم بینک کی ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کر دیا جائے، جو بینک کی ملکیت نہ ہو، بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور بینک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقاصد میں ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرضِ حسنہ کے طور پر رقم دی جائے۔

مماطل بذریعہ معاہدہ اپنے ذمہ اس تبرع کا جو التزام کرے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس تبرع کی ادائیگی قضاء بھی اس پر لازم ہوگی۔ مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ القرینہ ہو تو بالاتفاق اس کی ادائیگی ملتزم پر قضاء لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ القرینہ نہ ہو، بلکہ علی وجہ الیسین ہو، اور ایسے امر پر اسے معلق کیا جائے جس سے ملتزم کو خود رکنا مقصود ہو تو اس صورت میں قضاء اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک قضاء لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک قضاء لازم ہے، چنانچہ علامہ خطابؒ نے اپنی کتاب تحریر الکلام فی مسائل الالتزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”اما اذا التزم المدعى عليه للمدعى، انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا،

فله عليه كذا وكذا، فهذا لا يختلف في بطلانه، لانه صريح الرباء، وسواء

كان الشئ الملتزم به من جنس الدين او غيره، وسواء كان شيئاً معيناً او

منفعة...

واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا، فعليه كذا وكذا
لفلان، او صدقة لمساكين، فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا
الباب، فالمشهور انه لا يقضى به، كما تقدم، وقال ابن دينار: يقضى
به. (۱)

”اگر مدعی علیہ نے مدعی کے لئے یہ التزام کر لیا کہ اگر اس نے اس کا دین فلاں
وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدعی کے لئے لازم ہو جائے گی،
صریح رہا ہونے کی وجہ سے یہ صورت باطل اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی
ہے، چاہے وہ دین کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی معین چیز ہو، یا
منفعت ہو.....

اور اگر مدعی علیہ نے یہ التزام کر لیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا دین ادا نہیں کیا تو
اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو دینی لازم ہوگی، یا فلاں چیز مساکین کو صدقہ
دوں گا، یہ صورت فقہاء کے نزدیک محل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی
ادائیگی قضاء لازم نہیں ہوگی، البتہ علامہ ابن دینار فرماتے ہیں کہ یہ قضاء بھی لازم
ہے۔“

اس سے پہلے ایک جگہ علامہ خطابؒ تحریر فرما چکے ہیں:

”وحكاية الباجي الاتفاق على عدم لزوم فيما اذا كان على وجه اليمين
غير مسلمة، لوجود الخلاف في ذلك، كما تقدم، وكما سيأتي. (۲)
”علامہ باجیؒ نے اگرچہ اتفاق نقل کیا کہ علی وجہ الیمین التزام کی صورت میں قضاء
لزوم نہیں ہوتا، مگر یہ نقل قابل تسلیم نہیں، کیونکہ قضاء لازم ہونے یا نہ ہونے میں علماء
کا اختلاف موجود ہے، جیسا کہ پیچھے گزر چکا، اور آئندہ آنے والا ہے۔“

علامہ خطابؒ نے اگرچہ قضاء عدم لزوم کے قول کو ترجیح دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ
خود فرماتے ہیں کہ:

”اذا قلنا ان الالتزام المعلق على فعل الملتزم الذي على وجه اليمين، لا
يقضى به على المشهور، فاعلم ان هذا ما لم يحكم بصحة الالتزام
المذكور حاكم، واما اذا حكم حاكم بصحته، او بلزومه، فقد تعين

الحکم به، لان الحاکم اذا حکم بقول، لزم العمل به، وارتفع الخلاف. (۱)

”اگرچہ ہم نے یہ کہا کہ ملتزم جب اپنے کسی فعل پر علی وجہ الیسین التزام کر لے، تو قضاء وہ لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب یہی ہے، مگر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ اس وقت تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام مذکورہ کے بارے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو، لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کے صحیح ہونے، یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ دے دیا ہو، تو اس صورت میں وہ التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم کسی بات کا فیصلہ کر دے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی ختم ہو جاتا ہے۔“

بہر حال! یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے نزدیک ”وعدہ“ قضاء لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ بعض وعدے ایسے ہیں جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں، (۲) لہذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں مال منول کے سد باب کے لئے اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوزہ تبرع کو لازم قرار دینے کی گنجائش ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

اس بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے دوران مدیون کا انتقال ہو جائے، تو کیا وہ دین پہلے کی طرح موجد ہی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا؟ اور دائن کو مدیون کے ورثاء سے اس دین کی ادائیگی کا فی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے دین موجد فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثاء اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان دلا دیں تو اس صورت میں وہ دین مدیون کی موت سے فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، بلکہ وہ پہلے کی طرح موجد ہی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

(۱) حوالہ سابقہ، ص ۱۸۵۔ (۲) دیکھئے رد المحتار، بحث البیع بالوفاء۔

”فاما ان مات، وعليه ديون موجهة، فهل تحل بالموت؟ فيه روايتان: احدهما، لا تحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سيرين وعبيد الله بن الحسن واسحاق وابي عبيد. وقال طاؤس وابوبكر بن محمد والزهرى وسعيد بن ابراهيم: الدين الى اجله. وحكى ذلك عن الحسن والرواية الاخرى: انه يحل بالموت، وبه قال الشعبي والنخعي وسوار ومالك والثوري والشافعي واصحاب الرأي. لانه لا يخلو اما ان يبقى في ذمة الميت، او الورثة، او يتعلق بالمال، لا يجوز بقاءه في ذمة الميت، لخرابها وتعذر مطالبة بها، ولا ذمة الورثة لانهم لم يلتزموها، ولا رضى صاحب الدين بدمم، وهي مختلفة متباينة، ولا يجوز تعليقه على الاعيان وتاجليه، لانه ضرر بالميت، وصاحب الدين ولا نفع للورثة فيه، اما الميت فلان النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”الميت مرتين بدينه حتى يقضى عنه“ واما صاحبه فيتاخر حقه، وقد تلف العين فيسقط حقه، واما الورثة فانهم لا ينتفعون بالاعيان ولا يتصرفون فيها، وان حصلت لهم منفعة فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم.“ (۱)

”اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین موصول ہو تو کیا موت کی وجہ سے وہ دین فوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اگر ورثاء اس دین کی توثیق کر دیں تو پھر فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، یہ قول علامہ ابن سیرین، عبید اللہ بن حسن، اسحاق اور ابو عبیدہ کا ہے، البتہ علامہ طاؤس، ابوبکر بن محمد، علامہ زہری، سعید بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ وہ دین اپنی مدت تک موصول ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام نخعی، سوار، امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اور اصحاب الرأي سے منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بارے میں تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرور ہوگی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے گا،

یا ورثاء کے ذمہ ہوگا، یا میت کے مال سے معلق ہوگا، جہاں تک میت کے ذمہ کا تعلق ہے تو میت کے ذمے دین کا باقی رہنا جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ فاسد ہو چکا ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی متعذر ہے، اور جہاں تک ورثاء کی ذمہ داری کا تعلق ہے تو ورثاء کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو ورثاء نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی دائن ان ورثاء کی ذمہ داری پر رضامند ہے، جب کہ ان ورثاء کی ذمہ داریاں مختلف اور متفاوت بھی ہیں، جہاں تک میت کے مال سے معلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے مال سے معلق کر کے اس کو موجد کرنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحب دین کا بھی ضرر ہے، اور ورثاء کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ ”المیت مرتہن بدینہ حتی یقضی عنہ“ یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے معلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحب قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ موخر ہو جائے گا، اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحب حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک ورثاء کے نفع کا تعلق ہے تو ورثاء عام طور پر میت کی اشیاء سے براہ راست مستفیع نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان ورثاء کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحب دین کا حق اس مال سے ساقط نہ ہوگا۔“

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامہؒ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک وہ دین موجد ہی رہے گا، بشرطیکہ ورثاء کسی ضامن یا رہن کے ذریعہ اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کے دلائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، اگرچہ جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ موجد موجد میں ثمن کا کچھ حصہ ”مدت“ کے مقابلے میں ہوتا ہے، لہذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورا ثمن فی الفور اداء کرنے کا حکم لگا دیں تو اس صورت میں ثمن کا جتنا حصہ مدت کے مقابلے میں تھا، وہ بلا عوض ہونا لازم آ جائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس ثمن پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ ثمن فی

الفور اداء نہیں کرے گا، بلکہ ایک متفقہ مدت گزرنے کے بعد ادا کرے گا، اسی وجہ سے متاخرین حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر یہ صورت پیش آجائے تو اس صورت میں مشتری ٹمن مرابحہ میں سے صرف اسی قدر ادا کرے گا جو گزشتہ مدت کے مقابل ہوگا، اور پیچھے ہم ”مرابحہ موجدہ“ کی بحث میں درمختار کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ:

”قضى المديون الدين الموجد قبل الحلول او مات، فحل بموته، فاخذ من تركته، لا ياخذ من المراجعة التي جرت بينهما الا بقدر ما مضى من الايام، وهو جواب المتأخرين. قنية. وبه افنى المرحوم ابو السعود افندى مفتى الروم، وعلمه بالرفق للجانبين.“

”یعنی اگر مدیون نے اپنا دین موجد وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا مشتری کا انتقال ہو گیا، اور اس کے انتقال کی وجہ سے وہ دین فی الحال واجب الاداء ہو گیا، چنانچہ وہ اس کے ترکہ سے وصول کیا گیا، تو ان دونوں صورتوں میں بائع اور مشتری کے درمیان جو ٹمن طے ہوا تھا، اس میں سے صرف اسی قدر لے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابلے میں ہوگا، یہی متاخرین حنفیہ کا جواب ہے۔ قنیہ۔ روم کے مفتی ابوالسعود آفندی نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس قول میں جانبین (بائع اور مشتری) کی رعایت موجود ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ تحریر فرماتے ہیں کہ:

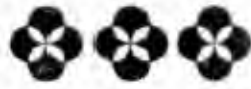
”صورتہ اشتری شیئاً بعشرة نقدًا، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاہ بعد تمام خمسة، او مات بعدهاء، ياخذ خمسة ويترك خمسة.“

”اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دس روپے میں نقد پر خریدی، اور پھر وہ چیز تیسرے شخص کو دس ماہ کے ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، لہذا اس صورت میں اگر مشتری دس ماہ کے بجائے ۵ ماہ بعد قیمت ادا کرے، یا پانچ ماہ بعد اس مشتری کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع نفع کے پانچ روپے وصول کرے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا (یعنی کل پندرہ روپے وصول کرے گا)۔“ (۱)

میرے نزدیک اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ اگرچہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت

سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن ”بیع بالتقصیط“ اور ”مراہجہ موجدہ“ جن میں ثمن کا کچھ حصہ ”مدت“ کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے، اگر ان میں ہم ”فوری واجب الاداء“ والا قول لے لیں، تو اس صورت میں مدیون کے ورثاء کا نقصان ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دو قولوں میں سے ایک قول کو اختیار کر لیا جائے۔ یا تو متاخرین حنفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ ادائے دین کی جو مدت متفق علیہ تھی، اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے، اس وقت کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہو، وہ ساقط کر دیا جائے، لہذا مدیون کے ترکہ میں سے صرف ایام گزشتہ کے مقابل جو ثمن ہو، وہ وصول کر لیا جائے، یا پھر حنابلہ کا قول اختیار کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موجد تھا، اب بھی اسی طرح موجد رہنے دیا جائے، البتہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مدیون کے ورثاء کسی قابل اعتماد ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیں، شاید حنابلہ کا یہ قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مدتوں کے اختلاف کی وجہ سے ثمن میں جو تذبذب کی صورت ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورۃ سودی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے، وہ تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

”احکام الاوراق النقدیه“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا، جس کا اردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد
خاتم النبیین وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان
الى يوم الدين .

نوٹوں کی فقہی حیثیت

کاغذی نوٹوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع کرنے سے پہلے ان نوٹوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے وثیقے ہیں؟ یا عرفی ثمن ہیں؟ جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کاغذی نوٹ مالی دستاویز اور سند ہیں ان کے نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے جاری کرنے والے (بینک) کے ذمہ واجب ہے، لہذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ثمن ہیں اور نہ مال، بلکہ نوٹ اور وثیقے سے عبارت ہے جو مدیون نے دائن کو لکھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس لئے ان حضرات کی رائے میں جو شخص بھی یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے مال دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مال کا حوالہ اس مقروض (بینک) پر کر رہا ہے جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کیے ہیں۔ اس لئے اس پر فقہی اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو ”حوالہ“ پر جاری ہوتے ہیں۔ لہذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے ادا کرنا وہاں جائز ہوگا جہاں حوالہ جائز ہوتا ہے اور اگر یہ نوٹ سونے یا چاندی کی دستاویز اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ سونے کا سونے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا ”بیع صرف“ ہے۔ اور ”بیع صرف“ میں بیع اور ثمن دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا، دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سونے پر قبضہ کر لیا لیکن

دکاندار نے سونے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سونے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہذا جب ”بیع صرف“ کے جائز ہونے کے لئے مجلس عقد ہی میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً ناجائز ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار شخص اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ کاغذی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سونے یا چاندی کو بینک سے وصول نہ کر لے جس کی یہ دستاویز ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار شخص کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے بریاد یا ضائع ہو جائیں، تو وہ مالدار شخص صرف وہ نوٹ فقیر کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ نوٹ بذاتِ خود ثمنِ عرفی بن گئے ہیں، اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مال اور ثمن ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادائیگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہوگا۔

لہذا کاغذی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو فقہی نقطہ نظر سے متعین کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتب فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ اب عرفی ثمن بن گئے ہیں اور اب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ اشیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے نقائص اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔^(۱)

(۱) مثلاً ایک شخص کو گندم کی ضرورت ہے، اس کے پاس زائد چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرتا ہے جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو اور اس کے پاس زائد گندم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا، جسے ”زربضاعتی نظام“ (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مخصوص اشیاء کو بطور ثمن کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے جو کثیر الاستعمال ہوتی تھیں، مثلاً کبھی اناج اور گندم کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، کبھی نمک کو اور کبھی چمڑے کو، کبھی لوہے وغیرہ کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلہ میں استعمال کرنے میں نقل و حمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا اور تبادلہ بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلہ کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں، لہذا تبادلہ کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقل و حمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کار تیسرے مرحلہ میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی دھاتیں ہیں اور چاہے یہ زیور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل میں، بہر حال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی تھی اور ان کی نقل و حمل اور ذخیرہ اندوزی بھی آسان تھی، حتیٰ کہ ان دونوں قیمتی دھاتوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان دھاتوں پر اعتماد کرنے لگے۔ اس نظام کو ”نظام زر معدنی“ (Metalic Money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بہت سے تغیرات اور انقلابات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ ابتداء میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی استعمال کرتے جو سائز، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھلے ہوئے برتن اور زیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن تبادلے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

۲۔ اس کے بعد ڈھلے ہوئے سکوں کا رواج شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے رواج پاتے گئے جو ضخامت، وزن اور خالص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے، اور جن پر دونوں طرف مہر ثبت ہوتی تھی، جو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بھی ہو۔ ایسے شخص کے ملنے کے بعد وہ اس سے گندم کا چاول سے تبادلہ کرتا، تب جا کر اس کو گندم میسر آتی۔ یہ طریقہ اب متردک ہو چکا ہے۔ البتہ اس قسم کے تبادلے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً آپ نے گلی کوچوں میں بعض ہاکروں کو دیکھا ہوگا کہ وہ پرانے کپڑے، پرانے جوتے اور اخبارات کی روٹی لے کر اس کے بدلے میں پیالے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مترجم)

بات کی علامت تھی کہ یہ سکے درست اور تبادلہ کے قابل ہیں اور اس سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ سکے کی شکل میں ڈھلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ڈلی کے برابر ہوتی تھی جو سکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو ’معیاری قاعدہ زر‘ (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینوں نے ساتویں صدی عیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ وہ چاہیں آپس میں لین دین کے لئے سکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھلے ہوئے زیورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر درآمد درآمد کی بھی عام اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی کہ جو شخص بھی جس مقدار میں سکے ڈھلوانا چاہے، وہ ڈھال کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور سونے کی ڈھلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو سکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص سکے لا کر اس کو پگھلانے کے لئے کہتا تو حکومت ان سکوں کو پگھلا کر ٹکڑے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳۔ بعض ممالک نے بجائے ایک دھات کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی اور سونے کو بڑی کرنسی کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو ’دو دھاتی نظام‘ (Bi-Metalism) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں دوسری مشکلات پیدا ہو گئیں، وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی، وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت پندرہ چاندی کے سکے ہوتی لیکن بعینہ اسی وقت یورپ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت چاندی کے ساڑھے پندرہ سکے کے برابر ہوتی۔ اس صورت حال میں تاجر امریکہ سے سونے کے سکے جمع کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے سکے امریکہ لا کر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے سکے دوبارہ جا کر یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی لے آتے۔ لیکن اس تجارت کے نتیجے میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گویا کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکال دیا۔ پھر

جب ۱۸۳۲ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک سکے کو چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو معاملہ پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکے امریکہ میں منتقل ہونے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکے یورپ منتقل ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے نکال دیا۔

۴۔ سکے چاہے سونے کے ہوں یا چاندی کے، اگرچہ سامان اور اسباب کے مقابلے میں ان کی نقل و حمل آسان ہے، لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔ اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو سناروں اور صرافوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت کے رکھوانے لگے، اور وہ سنار اور صراف ان سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور وثیقہ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان سناروں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان سناروں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں بیع و شراء میں بطور ثمن کے استعمال ہونے لگیں۔ لہذا ایک خریدار دکاندار کو خریداری کے وقت بجائے نقد سکے ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کو دے دیتا اور دکاندار ان سناروں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی نوٹ کی ابتداء، لیکن ابتداء میں نہ اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی اور نہ ان کی کوئی ایسی قانونی حیثیت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ اس کے قبول اور رد کرنے کا دار و مدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے جاری کرنے والے سنار پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵۔ جب ۱۷۰۰ء کے اوائل میں بازاروں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے ترقی کر کے ایک باضابطہ صورت اختیار کر لی جسے ”بینک نوٹ“ کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سویڈن کے اسٹاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی نوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بینک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی مالیت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک یہ التزام کرتا تھا کہ وہ صرف اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو ”سونے کی سلاخوں کا معیار“ (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶۔ ۱۸۳۳ء میں جب ”بینک نوٹ“ کا رواج بہت زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”زرقانونی“ (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی اسی طرح ضرور قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے چاندی کے سکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے مرکزی بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷۔ پھر حکومتوں کو زمانہ جنگ اور امن کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کاغذی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کاغذی نوٹوں کی پشت پر تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو فیصد تناسب تھا، وہ گھٹتے گھٹتے معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ رائج ہو گئے جن کو سونے کی پشت پناہی حاصل نہیں تھی۔ لیکن تجارتی ایسے نوٹوں کو اس بھروسہ پر قبول کرتے تھے کہ ان نوٹوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے کرنسی نوٹوں کو ”زراعتباری“ (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی مذکورہ بالا کمی اور زیادہ روپے کی ضرورت ہی کی بناء پر حکومتیں جواب تک معدنی سکوں کے ساتھ معاملات کرتی آئی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکوں میں دھات کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر سکے میں اصلی دھات کے بجائے ناقص دھات استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر درج تھی، اس سکے کی اصل قیمت (Intrinsic Value) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکوں کو ”علامتی زر“ (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس سکے کی معدنی اصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔

۸۔ رفتہ رفتہ ”زراعتباری“ کا رواج بڑھتے بڑھتے اتنا زیادہ ہو گیا کہ ملک میں پھیلے ہوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے ذریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ بعض شہروں میں حقیقتہً یہ واقعہ پیش آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کر سکا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں لگا دیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۲۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار سات سو پونڈ سے کم کی مقدار کو کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ تو اپنے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے مالک ہوتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پرواہ نہیں کی کہ یہ کاغذی نوٹ زر قانونی بن گئے تھے، اور ملکی معاملات میں بالکل اسی طرح قبول کیے جاتے تھے جس طرح اصلی کرنسی قبول کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرون ملک تجارت کر کے اسی طرح نفع حاصل کیا جاسکتا تھا جس طرح دھاتی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹۔ پھر ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرانے کی بالکل ممانعت کر دی، حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو سترہ سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے، اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا لین دین کریں۔ لیکن حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احترام کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اندرون ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن ہر حکومت نے یہ التزام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے کا مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونا فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرلنگ پونڈ آئے اور وہ اب ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے۔ اس نظام کو ”سونے کی مبادلت کا معیار“ (Gold Exchange Standard) کہا جاتا ہے۔

۱۰۔ اسی اصول پر سالہا سال تک عمل ہوتا رہا حتیٰ کہ جب ریاستہائے متحدہ امریکہ کو ڈالر کی قیمت میں کمی کے باعث سخت بحران کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں سونے کی بہت قلت ہو گئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری حکومتوں کے لئے بھی ڈالر کو سونے میں تبدیل کرنے کا قانون ختم کر دے۔ چنانچہ ۱۵ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون نافذ کر دیا اور اس طرح کاغذی نوٹ کو سونے سے مستحکم رکھنے کی جو آخری شکل تھی وہ بھی اس قانون کے بعد ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۳ء میں ”بین الاقوامی مالی فنڈ“ (International Monetary Fund) نے سونے کے بدل کے طور پر ایک ”زر مبادلہ نکلوانے کے حق“ (Social Drawing Rights) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ کا حاصل یہ تھا کہ ”بین الاقوامی مالی فنڈ“ کے ممبران کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے نکلوا سکتے ہیں اور مقدار کی تعیین کے لئے ۸۸۸۶۷۶ گرام سونے کو معیار مقرر کیا گیا (کہ اتنی مقدار کا سونا جتنی کرنسی کے ذریعہ خریدا جاسکتا ہو اتنی کرنسی ایک ملک نکلوا سکتا ہے)، لہذا اب صورت حال یہ ہے کہ زر مبادلہ نکلوانے کا یہ حق جسے اختصار کے لئے ”ایس۔ ڈی۔ آر“ کہا جاتا ہے سونے کی پشت پناہی کا مکمل بدل بن چکا ہے۔

اس طرح اب سونا کرنسی کے دائرہ سے بالکل خارج ہو چکا ہے اور اب سونے کا کرنسی سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا اور نوٹوں اور ”زر علامتی“ (یعنی کم قیمت کے سکوں) نے پوری طرح سونے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ نہ سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، نہ چاندی کی، بلکہ ایک فرضی قوت خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لیکن چونکہ کرنسی کے اس نظام میں ایک مستقبل اور ابدی نظام کی طرح اب تک مضبوطی اور جماؤ پیدا نہیں ہوا، اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی تحریک چل رہی ہے کہ پہلے کی طرح پھر سونے کو مالی نظام کی بنیاد مقرر کیا جائے، یہاں تک کہ دوبارہ ”سونے کی سلاخوں کے نظام“ کی طرف لوٹنے کی آوازیں لگنے لگی ہیں۔ اس لئے دنیا کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سونے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی احتیاطی تدبیر کے طور پر زیادہ سے زیادہ سونے کے ذخائر جمع رکھنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور انقلابات میں یہ سونا کام آئے۔ لیکن سونے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی قانونی تعلق نہیں ہے۔ خواہ وہ کرنسی نوٹ کی شکل میں ہو یا دھاتی سکوں کی شکل میں۔^(۱)

(۱) یہ کرنسی نوٹ کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے تغیرات و انقلابات کا خلاصہ ہے جو مندرجہ ذیل کتابوں سے لیا گیا ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

بہر حال! یہ دنیا کے کرنسی نظام کے انقلابات اور تغیرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف ادوار اور مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہی ہے اور ان پر بہت سے انقلاب اور تغیرات گزر چکے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے، اس کی حیثیت مال اور ثمن کی نہیں ہے، چنانچہ علامہ سید احمد بیگ اسیسیؒ اپنی کتاب ”بہجۃ المشتاق فی بیان حکم زکوٰۃ الاوراق“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”جب ہم نے لفظ ”بینک نوٹ“ کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور ”لاروس“ جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت ہے، اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت دے دی جائے گی اور ان نوٹوں کے ساتھ بھی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے، جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں، یعنی اس کے بدل کی ضمانت دی جاتی ہے تاکہ لوگ اس کے لین دین پر اعتماد کریں۔“

لہذا اس تعریف میں یہ الفاظ ”اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت ادا کر دی جائے گی“ بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں جو دوسرے الفاظ ہیں کہ ”ان نوٹوں کے ساتھ بھی اس طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے“ اس عبارت سے کوئی شخص اس کے مال یا ثمن ہونے کا وہم نہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

- (1) An Outline of Money by Geoffrey Growther.
- (2) Money and Man, by Elgin Groseclose IVth ed. University of Oklahoma Press Norman 197.
- (3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett, New Delhi.
- (4) Encyclopaedia Britannic, Banking and Credit.
- (5) حکم التعامل فی الذهب والفضة للدكتور محمد ہاشم عروصر

کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضامن ہے۔ لہذا یہ تعریف صراحتہً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے۔“ (۱)

اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے، لہذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے سونا چاندی خریدنا جائز نہیں۔ (۲)

لیکن اسی زمانہ میں علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو ان کاغذی نوٹوں کو ”شمن عرفی“ کے طور پر مال قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر مسند احمد کے مرتب اور شارح علامہ احمد سامعیؒ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”فالذی اراه حقا، وادین اللہ علیہ: ان حکم الورق المالى کحکم النقدين فی الزکوۃ سواء بسواء، لانه یتعامل بہ کالنقدین تماماً، ولان مالکہ یمکنہ صرفہ وقضاء مصالحہ بہ فی ای وقت شاء، فمن ملک النصاب من الورق المالى ومکث عنده حولا کاملا وجبت علیہ زکوٰۃ۔“ (۳)

”میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہوں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کاغذی نوٹوں کا حکم بھی بیعینہ سونے چاندی کے حکم کی طرح ہے، اس لئے کہ لوگوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جاری ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین رائج ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں، لہذا جو شخص نصاب کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی“

(۱) یہ عبارت ”بلوغ الامانی“ سے نقل کی گئی ہے۔ بلوغ الامانی شرح الفتح الربانی، للسامعی، ۸: ۲۳۸۔

(۲) امداد الفتاویٰ، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ، ج ۲، ص ۵۔

(۳) شرح الفتح الربانی للسامعی آخر باب زکوٰۃ الذهب والفضہ ۸: ۲۵۱۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ کے خصوصی شاگرد اور ”عطر ہدایہ“ اور ”خلاصۃ التفاسیر“ کے مصنف حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنویؒ کی بھی نوٹ کے بارے میں یہ رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد لکھنویؒ (سابق مفتی و صدر مدرس مدرسہ تکمیل العلوم کانپور) نے اپنے والد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب ”عطر ہدایہ“ کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عبدالحی لکھنویؒ بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔

ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ کاغذی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:

ایک یہ کہ خرید و فروخت، اجارات اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا رواج اور لین دین بعینہ حقیقی ثمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور ادائیگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے، لہذا موجودہ قانون میں قرض خواہ کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کرے۔ اس حیثیت سے یہ کاغذی نوٹ اب ”عرفی ثمن“ بن چکے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جاری شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہلاک اور ضائع ہونے کی صورت میں یا اس کے حامل کے مطالبے کے وقت اس کا بدلہ ادا کرے گی۔ اس حیثیت سے یہ نوٹ ”ثمن عرفی“ کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ”ثمن عرفی“ کی ہلاکت کے وقت حکومت اس کا بدلہ ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا تعلق سے غور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی ثمنیت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی ثمن عرفی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ اسی وجہ سے حکومت نے قرض کی ادائیگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا۔ لیکن خلقی ثمن (سونے چاندی کے سکے) اور دوسری دھاتوں کے علامتی سکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا حال تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو قیمتی بنانے کے لئے حکومت کے کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ سکے کبھی سونے چاندی سے بنائے جاتے تھے اور کبھی تانبے، پیتل اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مال مقوم ہے، حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی ثمنیت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے تب بھی مال مقوم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت باقی رہے گی۔

بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہے (صرف کاغذ کا ایک ٹکڑا

ہے) البتہ حکومت کے اعلان کے بعد یہ قیمتی بن گئے۔ لہذا اگر حکومت ان نوٹوں کی شمیٹ باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ لوگوں کو جتنا اعتماد اور بھروسہ دھات کی کرنسی پر ہوتا ہے اتنا ان نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت یعنی پڑی کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ ادا کرے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں لی کہ حکومت کی نظر میں یہ ٹمن عرفی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے ضمانت دی تاکہ لوگ بغیر کسی خطرہ کے بلا خوف و خطر اس کا لین دین کر سکیں۔

لہذا اس نوٹ کے دستاویز ہونے کی حیثیت ایسی نہیں ہے جس سے اس کی شمیٹ باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدلہ دینے کا وعدہ کیا ہے، مگر حکومت کے اس وعدہ کا لوگوں کے آپس میں لین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ اگر حکومت ان نوٹوں کا ٹمن عرفی بنانا نہ چاہتی تو لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر کبھی مجبور نہ کرتی۔ اور ان نوٹوں کے قابل تبدیلی ہونے کی حیثیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے گم ہو جانے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا بدلہ نہیں ملے گا۔ بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ مہیا کرتی ہے۔^(۱)

زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کاغذی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دورائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلافِ زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم پیچھے کاغذی کرنسی کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے مختلف تغیرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کاغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں ہے:

”دنیا میں بینک نوٹ (موجودہ کاغذی کرنسی) کا رواج بینک چیک کے رواج سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خود بخود اس دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرا شخص جواب اس کا حامل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا۔ اسی

(۱) عطر ہدایہ، للشیخ الکنوی، ص ۲۱۸ تا ۲۲۷، طبع دیوبند، انڈیا۔

وجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا حقیقی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو ڈھلے ہوئے سکوں کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے، اس لئے کہ اسے شمار کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل و حمل میں کافی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے، اس لئے اس کاغذی کرنسی کے استعمال نے شمار کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو سرے سے ختم کر دیا ہے۔“ (۱)

لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے ان کاغذی نوٹوں پر تغیرات کے بیان میں بتایا کہ بعد کے زمانے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت باقی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ سنار اور صراف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کیے ہوئے سونے کی دستاویز کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی نہ کوئی خاص شکل و صورت تھی اور نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولیابی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا رواج زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”قانونی زر“ (Legal Tender) قرار دے دیا اور شخصی (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل حیثیتوں سے مختلف ہو گئی:

۱۔ اب یہ نوٹ قانونی زر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عرفی ثمن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جبکہ دوسری مالی دستاویز مثلاً بینک چیک کو اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا، باوجودیکہ بینک چیک کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

۲۔ یہ نوٹ ”غیر محدود زر قانونی“ (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جبکہ دھاتی کرنسی ”محدود زر قانونی“ (Limited Legal Tender) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف دھاتی سکوں کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو اگر کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کاغذی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳۔ قرض کی دستاویز ہر شخص جاری کر سکتا ہے۔ اس میں شرعاً اور قانوناً کوئی ممانعت نہیں کہ قرض

(۱) انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا ۱۹۵۰ء، ج ۳، ص ۴۴، ”بینکنگ اور کریڈٹ“

خواہ یہ سند اپنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خواہ کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دیدے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے علاوہ کوئی اور شخص جاری نہیں کر سکتا۔ جیسے دھاتی کرنسی حکومت کے علاوہ کوئی شخص جاری نہیں کر سکتا۔

۴۔ دنیا کے تمام ممالک میں عرفاً اور قانوناً نوٹوں کے لئے ”کیش“، ”ٹمن“ اور ”کرنسی“ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ کبہ دوسری مالی دستاویزات کے لئے یہ الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔

۵۔ لوگ آپس میں ان نوٹوں کا لین دین اس اعتماد کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتماد کے ساتھ دھاتی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ اور ان نوٹوں کے لین دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیال بھی نہیں ہوتا کہ وہ قرض کا لین دین کر رہے ہیں۔ آج کوئی شخص بھی ایسا موجود نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے سکے حاصل کر لے گا۔

۶۔ جیسا کہ اس کاغذی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کاغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ ملکوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا، چنانچہ جیوفرے گراؤتھر (Geoffrey Growth) لکھتا ہے:

The Promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound' only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island. (1)

”کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ ”حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کرے گا“ اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہے۔ اس لئے کہ اب موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں، چاہے ان نوٹوں کی مقدار سترہ سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کاغذ کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں

ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جا کر اس کے بدلے میں سونے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا تو علامتی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کاغذی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں کیش ہی کی طرح قبول کیے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدلے کے مطالبہ کی ضرورت بھی نہیں ہے)۔“

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر لکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اتنا رہ گیا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی ضامن ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی قوت خرید ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سونا، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر دیتا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد کے لئے کرتا ہے تاکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد برقرار رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ نوٹ کرنسی کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ ”فلوس نافقہ“ (مروجہ سکوں) کی طرح یہ علامتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح ”فلوس نافقہ“ کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں میں ان نوٹوں کے ذریعے لین دین کا رواج ”فلوس نافقہ“ ہی کی طرح ہو گیا ہے بلکہ موجودہ دور میں دھاتی سکوں کا وجود بھی نادر ہو چکا ہے، لہذا ان نوٹوں کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ اس کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا نہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیلی کو یہ کہہ کر ناجائز قرار دینا کہ یہ ”بیع الکالی بالکالی“ کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سونے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دینا کہ یہ ”بیع صرف“ ہے اور ”بیع صرف“ میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، ان تمام باتوں میں ناقابل تحمل حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معاملات میں شریعت مروجہ عرف عام کو معتبر مانتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے اور ایسے فلسفیانہ نظریہ کی دقیق بحثوں میں نہیں الجھتی، جن کا عملی زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی کہ یہ کاغذی نوٹ کرنسی کے حکم

میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ المستعان۔

کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ:

جب کرنسی نوٹ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر پہنچ جائیں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ کے احکام بھی جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مروجہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ وجوب زکوٰۃ کے مسئلے میں مروجہ سکوں کا حکم سامان تجارت کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح سامان تجارت کی مالیت اگر ساڑھے باون تولہ چاندی تک پہنچ جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے بعینہ یہی حکم مروجہ سکوں اور موجودہ کرنسی نوٹوں کا ہے۔

اور جس طرح مروجہ سکے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دیئے جائیں تو جس وقت وہ فقیران سکوں کو اپنے قبضہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بعینہ یہی حکم کرنسی نوٹوں کا ہے کہ فقیر کے ان پر قبضہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ:

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

- ۱۔ ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف مقدار کے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔
- ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرنسی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرنسی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کیے جاتے ہیں۔

ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ:

جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹ کا حکم بعینہ سکوں کی طرح ہے۔ جس طرح سکوں کا آپس میں تبادلہ برابر برابر کر کے جائز ہے، اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر برابر کر کے بالاتفاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلیں میں سے ایک پر قبضہ کر لے، لہذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا، حتیٰ کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے

نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فلس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، ان کی تعین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے،^(۱) لہذا جن فلس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے، بلکہ ہر فریق کے ذمہ دین ہو گئے اور یہ دین کی بیع دین سے ہو گئی، جو ”بیع الکالی بالکالی“ ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔^(۲)

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ برابر برابر کر کے کیا جائے اور اگر کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا جو فلس کے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ:

بعض فقہاء کے نزدیک ایک فلس (پیسے) کا تبادلہ دو فلسوں سے شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ یہ امام مالکؒ اور حنفیہ میں سے امام محمدؒ کا مسلک ہے اور حنابلہ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فلس غیر متعین ہوں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی یہ تبادلہ حرام ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ تبادلہ اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں ادھار اور کمی زیادتی کے حرام ہونے کی علت ”شمیت“ (کیش، نقدی اور کرنسی ہونا) ہے، چاہے حقیقی شمیت ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا عرفی اور اصطلاحی شمیت ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکے اور کاغذی نوٹ میں ہوتی ہے، لہذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا شمن (کرنسی، نقدی، کیش) ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کمی زیادتی جائز ہے اور نہ ادھار جائز ہے، چنانچہ ”المدونۃ الکبریٰ“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولو ان الناس اجاز و بینہم الجلود، حتی یكون لها سكة وعین لکرها

ان تباع بالذهب والورق نظرة لان مالکا قال: لا يجوز فلس

بفلسین. ولا تحوز الفلوس بالذهب ولا بالدنانیر نظرة.“^(۳)

(۱) مطلب یہ کہ اگر عقد کچھ متعین روپوں پر ہوا اور کوئی فریق ان روپوں کے بجائے اتنی ہی مالیت کے دوسرے روپے دے دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ہاں جب دوسرا فریق ان پر قبضہ کر لے تو پھر پہلا فریق اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا کہ نوٹ مجھے واپس کر دو، میں ان کے بدلے دوسرے دیتا ہوں۔ (تقی)

(۲) الدر المختار مع رد المحتار، ج ۴، ص ۱۸۴۔

(۳) المدونۃ الکبریٰ للامام مالکؒ، جلد ۷، ص ۱۰۴۔

”یعنی اگر لوگوں کے درمیان چمڑے کے ذریعے خرید و فروخت کا اس قدر رواج پا جائے کہ وہ چمڑا ثمن اور سکہ کی حیثیت اختیار کر جائے تو اس صورت میں میرے نزدیک سونے چاندی کے ذریعے اس چمڑے کو ادھار فروخت کرنا جائز نہیں..... چنانچہ امام مالکؒ فرماتے کہ ایک فلس کی دو فلسوں کے ساتھ بیع اور تبادلہ جائز نہیں، اسی طرح سونا چاندی اور درہم اور دینار کے ذریعہ بھی فلس کی ادھار بیع جائز نہیں (اس لئے کہ سونا، چاندی، درہم اور دینار میں حقیقی شمیث موجود ہے۔ اور سکوں میں اصطلاحی شمیث موجود ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک شمیث کے ہوتے ہوئے اگر اجناس مختلف ہوں تب بھی ادھار ناجائز ہے)

جہاں تک (۱) حنفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک حرمتِ ربا کی علت شمیث کے بجائے ”وزن“ ہے، اور اگرچہ فلس عددی ہیں اس لئے ان میں یہ علت موجود نہیں، لیکن فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم قیمتِ فلس بازاری اصطلاح کے مطابق بالکل برابر اور قطعی طور پر مساوی اکائیاں ہوتی ہیں، کیونکہ

(۱) حنفیہ کا موقف یہاں فقہی اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے، جسے عام فہم عبارت میں لانا مشکل ہے۔ تاہم خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دو ہم جنس چیزوں کے تبادلے میں اگر ایک چیز کے مقابل کوئی عوض نہ ہو تو وہ سود ہے۔ عام اشیاء میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تعداد اور کمیت کی زیادتی ہو تو دوسری طرف کیفیت اور وصف کی زیادتی کو اس کے مقابل کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک برتن دو برتنوں کے عوض بیچا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس ایک برتن میں وصف کی کوئی ایسی خوبی ہے جو دوسری جانب کے ایک برتن کے مقابل رکھی جاسکتی ہے لہذا یہاں کوئی برتن عوض کے بغیر نہیں ہے اور صورتِ حال کچھ یوں ہے:

برتن نمبر ۱ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی اصلیت۔

برتن نمبر ۲ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی عمدگی کا وصف۔

لیکن یہ صورت دہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی شے کے اوصاف معتبر ہوں اور ان کی کوئی قیمت لگائی جاسکے۔ اس کے برخلاف جہاں اوصاف کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو بلکہ اعتبار صرف مقدار کا ہو، وہاں اوصاف کو کسی مقدار کے مقابلے میں نہیں لایا جاسکتا۔ چنانچہ جو چیز خلقی یا شرعی طور پر یا عرف عام میں ثمن بن گئی، اس میں اوصاف کا اعتبار ختم ہو گیا۔ چنانچہ ایک روپیہ کا سکہ یا نوٹ خواہ کتنا نیا اور چمکدار ہو اس کی قیمت ایک ہی روپیہ رہے گی، اسی طرح وہ سکہ یا نوٹ خواہ کتنا پرانا اور میلا کچھلا ہو جائے اس کی قیمت بھی ایک ہی روپیہ رہے گی۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں فرق ہے۔ لیکن یہ فرق بازاری اصطلاح کے لحاظ سے کالعدم ہو چکا ہے۔ لہذا ایک میلا کچھلا روپیہ بھی چمکدار اور نئے روپے کے بالکل برابر سمجھا جاتا ہے۔ دونوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں۔

لہذا اگر ایک روپے کو دو روپے کے عوض فروخت کیا جائے تو یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک طرف جو روپیہ زائد ہے وہ دوسری طرف کے روپے کے کسی وصف کے مقابل ہے، لہذا وہاں پر زائد روپیہ کو لازماً یہی کہنا پڑے گا کہ اس کے مقابل کوئی عوض موجود نہیں ہے۔ لہذا وہ سود ہوگا۔

لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جو دت و رداءت (عہدگی اور کہنگی) کا اعتبار ختم کر دیا ہے۔ لہذا اگر ایک اکائی کو دوا کا بیوں سے فروخت کیا جائے گا، تو دو میں سے ایک اکائی بغیر کسی عوض کے رہ جائے گی، اور یہ عوض سے خالی رہ جانا عقد میں مشروط ہوگا، لہذا اس سے رہا لازم آجائے گا۔ لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلوس کی شمیٹ باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں۔

اب امام محمدؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی شمیٹ کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدين (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی شمیٹ باطل نہ ہوگی۔ جب شمیٹ باطل نہیں ہوئی تو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہذا ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا، خواہ متعاقدين (بائع اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک معین ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں، اس لئے متعاقدين کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعیین کے ذریعے ان کی شمیٹ کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے، لہذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔^(۱)

رہے امام احمدؒ سوان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمت ربا کی علت ”وزن“ ہے، اور سکوں کے عددی ہونے کی وجہ سے یہ علت ان میں موجود نہیں۔ جب علت موجود نہیں تو حرمت کا حکم بھی نہیں لگے گا۔

دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ عددی ہیں، لیکن اصل میں دھات ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور دھات کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی۔ جس طرح روٹی اگرچہ عددی ہے، لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کیلی یا وزنی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

”ان اختیارات القاضی ان ما كان يقصد وزنه بعد عمله كالاسطال ففيه الربا وما لا فلا.“^(۲)

”کسی دھات سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اگر اس میں وزن کا اعتبار کیا جاتا ہو تو

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: العنایہ حاشیہ فتح القدیر، جلد ۵، ص ۲۸۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ، مع الشرح الکبیر، جلد ۴، ص ۱۹۲، ۱۲۸ و فتاویٰ ابن تیمیہ، ص ۲۹، ص ۲۶۰۔

اس میں کمی زیادتی سے بیع کرنا سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ جیسے تانبے، پیتل اور اسٹیل کے برتن (اس لئے کہ یہ چیزیں بازار میں وزن کر کے بیچی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سود نہیں۔“

اس اصول کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک کاغذی نوٹ کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہو۔ اس لئے کہ کاغذی نوٹ اصلاً وزنی نہیں ہیں، بخلاف فلوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ بلکہ سکوں کے تبادلے میں ہر قسم کی کمی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمتِ ربا کی علت اصلی اور خلقی شمیٹ ہے، جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی شمیٹ موجود ہے، خلقی شمیٹ نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ بالکل جائز ہے۔ (۱)

اور جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اگر متعادلین ان سکوں کو متعین کر دیں تو متعین کرنے سے ان کی شمیٹ باطل ہو کر وہ عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے۔ اس صورت میں ایک فلس کا تبادلہ دو فلسوں کے ساتھ جائز ہے۔

اس مسئلہ میں رائج اور مفتی بہ قول

مندرجہ بالا اختلاف کا تعلق اس زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اثمان کا معیار قرار دیا ہوا تھا، اور سونے چاندی سے تبادلے کا عام رواج تھا، اور تمام معاملات میں پوری آزادی کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے لین دین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے تبادلے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے علامتی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں ہم نے بتایا ہے۔

لہذا میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے تبادلے کے مسئلہ میں امام مالکؒ یا امام محمدؒ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ یا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک

(۱) نہایۃ المحتاج للدری، جلد ۳، ص ۴۱۸ و تحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیہ للشرذانی، جلد ۴، ص ۲۷۹۔

اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لینا چاہے گا تو وہ اس طرح سے بآسانی لے سکے گا کہ قرض دار کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے، ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فتویٰ دیتے، جس کی تائید بعض متقدمین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ماوراء النہر کے فقہاء عدالی اور غطارفہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو حرام قرار دیتے تھے^(۱) ایسے سکوں کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا عوض قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گویا کہ چاندی کا تبادلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تبادلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تبادلہ خلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن ماوراء النہر کے مشائخ حنفیہ نے ان کھوٹے سکوں میں بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو ناجائز قرار دیا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ:

”انہا اعز الاموال فی دیارنا فلو ابیح التفاضل فیہ یفتح باب الربا۔“^(۲)

”ہمارے شہر میں ان سکوں کو بھی بہت معزز مال سمجھا جاتا ہے، اس لئے ان میں کمی

زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔“

پھر اگر امام محمدؒ کے قول کا موازنہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول سے کیا جائے تو امام محمدؒ کی دلیل بھی بہت مضبوط اور رائج معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان سکوں کی شمیت ختم کرنے کے بعد ہی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جبکہ سکوں کی شمیت ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ایسا ہوگا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی شمیت نہ ہو، بلکہ ان سکوں کی اصل دھات تانبا، پیتل اور لوہا مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی شمیت ہوتی ہے۔ (تا کہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو پکھلا کر کوئی دوسری چیز بنائے) لہذا اگر متعاقبین (بائع اور مشتری) سکے کی شمیت ختم کرنے پر مصالحت کر لیں تو اس مصالحت کو کمی

(۱) عدالی اور غطارفہ خاص قسم کے سکے تھے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی اور باقی سب کھوٹ ہوتا تھا۔

(۲) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵، ص ۳۸۲۔

زیادتی کے تبادلے کو جائز کرنے کے لئے ایک من گھڑت اور مصنوعی حیلہ کہا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں اس قسم کے حیلوں کی شرعاً کہاں گنجائش ہو سکتی ہے جبکہ سونے چاندی کے حقیقی اور خلقی سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان مروجہ علامتی نوٹوں ہی میں پایا جا رہا ہے، کیونکہ سونے چاندی کے نقد دنیا یاب ہوتے ہوتے دنیا بھر سے مفقود ہو چکے ہیں۔ ہاں! امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل ان فلوں میں متصور ہو سکتا ہے جو بذات خود بحیثیت مادہ کے مقصود ہوں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف ممالک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں۔ اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بیع یا اس کے ذریعہ منافع حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ صرف تاریخی یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر باقی رہے۔ بظاہر اس قسم کی کرنسی میں ان دونوں حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز کہنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ جہاں تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیع ہو، اس کی ذات مقصود نہ ہو، ایسی کرنسی کے معاملے میں نرمی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! موجودہ زمانے میں کاغذی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

پھر یہ برابری کرنسی نوٹوں کی تعداد اور گنتی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوتی ہے، لہذا پچاس روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے پانچ نوٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔ اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے اور دوسری طرف پانچ نوٹ ہیں، لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان پانچ نوٹوں کے مجموعے کی قیمت پچاس روپے کے برابر ہے۔ اس لئے کہ یہ نوٹ اگرچہ عددی ہیں لیکن ان نوٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیع کرنے سے بذات خود وہ نوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نوٹ نمائندگی کرتا ہے، لہذا مساوات اس قیمت میں ہونی چاہئے۔^(۱)

(۱) یہی وجہ ہے کہ انسان کے لئے جتنی کشش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی، ایک ایک روپے کے سونوٹوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے سونوٹ عدد کے اعتبار سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظاہر قیمت کے لحاظ سے ان سونوٹوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی دس گنا کم ہے لہذا تبادلہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابری کا اعتبار دگا۔

نوٹوں کے بارے میں یہ مسئلہ بعینہً فلوس کے سکوں کی طرح ہے۔ سکے اصلاً دھات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، لیکن فقہاء نے ان کو عددی قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فلوس کے حصول سے ان کی ذات یا دھات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں، لہذا اگر کوئی بڑا سکہ جس کی قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ کرنا جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت بعینہً وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن حکماً وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہذا وہ دس واقعی سکوں کے مساوی ہے۔ بعینہً یہی حکم ان کرنسی نوٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار نہیں، اس عدد حکمی کا اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے لہذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الا جناس ہیں اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا تھا موجودہ دور میں سکے اور کرنسی نوٹوں سے ان کی ذات، ان کا مادہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ آج کے دور میں ”کرنسی“ قوت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ الگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر لہذا یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشاریہ اور اس کی درآمدات و برآمدات وغیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی مادی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدار تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنس واحد بنادے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں۔ اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے، اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیسہ اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے

اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بخلاف پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔^(۱)

لہذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو جنس ایک کرنے کے لئے ضروری تھی، نہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیاں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف الاجناس ہو گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائے جانے والی اکائیاں (ریزگاری وغیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہو گئیں تو ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب ان کے نزدیک ایک ہی ملک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کرنسی اگرچہ اموال ربویہ میں سے ہے لیکن اموال ربویہ میں جب جنس بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک ایک فلس کا دو فلسوں سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ سکے آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل تھے جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک سکہ بغیر عوض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہونے کی بنا پر ہم مثل اور برابر نہ رہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی عن العوض نہیں کہا جائے گا اور جب خالی عن العوض نہیں تو کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی جائز ہے۔

لہذا آئید سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز ہے۔ اب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومت پاکستان ایک ریال کی قیمت چار روپے اور ایک ڈالر کی قیمت

(۱) کسی زمانہ میں ایک اور تین کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک ریال تین روپے کے برابر تھا۔ پھر ریال کی قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چار کی نسبت ہو گئی تھی اور اب تقریباً ایک اور سات کی نسبت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہے۔ بالکل یہی حال دنیا کے ہر دہ ملکوں کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔ (مترجم)

پندرہ روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے بیس روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بھاؤ کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنے میں سود لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور مختلف الاجناس کے تبادلہ میں کمی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کمی زیادتی کی شرعا کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے جس کی تفصیل ہم نے پیچھے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسعیر^(۱) کے احکام جاری ہوں گے۔ لہذا جن فقہاء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسعیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہوگی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت دو وجہ سے درست نہ ہوگی۔ ایک تو اس لئے کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو کام معصیت اور گناہ نہ ہوں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے،^(۲) دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ قولاً یا عملاً اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کوئی گناہ کرنے پر مجبور نہیں کریں گے وہ ان قوانین کی ضرور پابندی کرے گا۔^(۳) لہذا ان قواعد کے پیش نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرنا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام کہنا بھی درست نہیں۔

قبضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگرچہ کمی زیادتی تو جائز نہیں، لیکن یہ ”بیع صرف“ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ خلقہٴ ثمن نہیں ہیں بلکہ یہ ثمن عرفی یا اصطلاحی ہیں اور بیع صرف کے احکام صرف خلقی اثمان (سونے چاندی) میں جاری ہوتے ہیں اس لئے مجلس عقد میں دونوں طرف سے قبضہ شرط نہیں البتہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں اماموں کے

(۱) ”تسعیر“ حکومت کی طرف سے کسی چیز کا بھاؤ مقرر کرنے کو کہتے ہیں تاکہ لوگ اس سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲) کئی فقہاء نے اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے، دیکھئے: شرح المسیر الکبیر للسرحدی، جلد ۱، ص ۹۲۔ رد المحتار، باب العیدین، جلد اول، ص ۸۷۰ باب الاستقواء، جلد ۱، ص ۹۲ و کتاب النکاح، جلد ۵، ص ۴۷۔

(۳) احکام القرآن: مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، جلد ۵، ص ۳۳۔

نزدیک سکے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعین بغیر قبضے کے نہیں ہو سکتی لہذا اگر بغیر قبضہ کے متعاقدین جدا ہو گئے تو ان کی جدائی اس حالت میں ہوگی کہ ہر فریق کے ذمے دوسرے کا دین ہوگا (اور بیع الدین بالدين لازم آجائے گی) جو جائز نہیں ہے۔^(۱) البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ اثمان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، ان کی تعین کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک فریق نے بھی نوٹ متعین کر دیئے کہ (معاملہ خاص انہی نوٹوں پر ہوا ہے) تو پھر قبضہ عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہوگا۔^(۲)

اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا ادھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی کرنسی دوسرے شخص کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں اتنی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دینا۔ مثلاً زید، عمر کو سعودی عرب میں ایک ہزار ریال دے اور یہ کہے کہ تم اس کے بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دینا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اثمان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں۔ لہذا جب جنسیں مختلف ہوں تو ادھار کرنا جائز ہے، چنانچہ ثمن الائمہ سرخی لکھتے ہیں:

”واذا اشترى الرجل فلوسا بدراهم ونقد الثمن ولم تكن الفلوس عند البائع، فالبيع جائز لان الفلوس الرائجة ثمن كالنقود، وقد بينا ان حكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها معاً ولا يشترط قيامها في ملك بائعها لصحة العقد كما لا يشترط ذلك في الدراهم والدنانير.“^(۳)

”اگر کسی شخص نے دراهم کے بدلے فلوس خریدے، اور اس نے دراهم بائع کو دے دیئے لیکن بائع کے پاس اس وقت فلوس موجود نہیں تھے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مروجہ سکے ثمن کے حکم میں ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ثمن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ ثمن (مشتري کے ذمے) واجب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن ثمن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح دراهم اور

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، جلد ۴، ص ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۲) المغنی لابن قدامة، باب الصرف، جلد ۴، ص ۱۶۹۔

(۳) المبسوط للسرخی، جلد ۱۴، ص ۲۳۔

دینار کی بیچ کے وقت ان کا ملک میں ہونا ضروری نہیں۔“

لہذا اس صورت میں یہ بیچ دشمن موجد ہو جائے گی جو اختلاف جنس کی صورت میں جائز ہے۔ اور اس معاملے کو ”بیع سلم“ میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء فلسوف میں ”بیع سلم“ کو جائز بھی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اسکے ایسے غیر متفاوت عددی ہیں جو وزن اور صفت وغیرہ بیان کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ امام محمدؒ جو ایک فلسفہ کی بیچ دو فلسفوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی سکوں میں ”بیع سلم“ جائز ہے۔^(۱) اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک ایسی عددی اشیاء جن میں تفاوت اور نمایاں فرق نہ ہو ان میں بھی ”بیع سلم“ جائز ہے۔^(۲)

البتہ اس عقد کو ”بیع سلم“ میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا جو مختلف فقہاء نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق ”بیع سلم“ کے جواز کے لئے لگائی ہیں، جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين.



(۱) فتح القدیر، جلد ۵، ص ۳۲۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ، جلد ۴، ص ۳۲۷۔

کرسی کی قوتِ خرید

اور

ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

”مسئلة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الاسعار“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا جس کا ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کرنسی کی قوت خرید اور ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشاریے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجودہ دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں۔ گذشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکوں جیسے سونے اور چاندی کے سکوں کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے بڑھتی گھٹتی رہتی تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور نوٹوں کا تعلق پیدا نشی دھات کے سکوں کے ساتھ باقی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق ”قوت خرید“ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہذا پیدا نشی دھات کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہذا جب بازار میں اشیاء مہنگی ہو جاتی ہیں تو قوت خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو ”قوت خرید“ بڑھ جاتی ہے جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی اندرونی قیمت کا مدار ملک میں ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ پر ہوتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تفریط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ کی مختصر تشریح مناسب ہوگی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

موجودہ معاشی اصطلاح میں ”افراط زر“ اسے کہا جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جانے سے ملک میں مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء و خدمات

کی طلب کی نمائندگی کرتی ہے اور ملک میں میسر اشیاء و خدمات رسد کی نمائندگی کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ بات علم معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور ”تفریط زر“ کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت کم ہو کر ارزانی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ جب اشیاء طلب سے زیادہ ہو جاتی ہیں تو بھاؤ گر جاتا ہے اور قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ ”تفریط زر“ کے وقت ہم کرنسی کے ذریعہ اشیائے صرف کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں، مثلاً اس وقت ہم سو روپے میں مندرجہ ذیل اشیاء خرید سکتے ہیں:

گندم ۲۰ کلو

نمک ۲۰ کلو

کپڑا ۱۰ میٹر

لیکن ”افراط زر“ کے وقت ہم سو روپے میں مندرجہ بالا اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں ”تفریط زر“ کے وقت خریدی تھیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے، مثلاً ”افراط زر“ کے وقت وہی اشیاء مندرجہ ذیل مقدار میں خرید سکیں گے:

گندم ۱۰ کلو

نمک ۱۰ کلو

کپڑا ۵ میٹر

اب ان دونوں حالتوں میں سو روپے تو وہی ہیں، اس کی مقدار میں تو کمی واقع نہیں ہوئی، لیکن دوسری صورت میں روپے کی قوت خرید پہلی کی بہ نسبت کمزور ہو گئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی پیمائش قوت خرید سے کی جاتی ہے کہ اس کی قوت خرید کتنی ہے اور قوت خرید ہی کے ذریعے اس کی حقیقی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اسی قوت خرید کے فرق کو ماہرین معاشیات ”کرنسی کی قیمت میں فرق“ سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ ”افراط زر“ کے وقت سو روپے کی قوت خرید پچاس فیصد کم ہو گئی، اس لئے کہ افراط زر کے وقت ہم ”تفریط زر“ کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوت خرید کے اعتبار سے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے افراط زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا حقوق و واجبات کی ادائیگی میں ”افراط زر“ کے وقت کے سو روپے

”تفریط زر“ کے وقت سو روپے کے مساوی قرار دیئے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے قرض لیے تو اب ”افراط زر“ کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے مقروض سو روپے ہی واپس کرے گا یا اس سو روپے کی قیمت گھٹ جانے اور پچاس فیصد قوت خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بجائے سو روپے کے دو سو روپے ادا کرے گا؟

اس صورت میں بعض ماہرین معاشیات کا کہنا ہے کہ اب ”افراط زر“ کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے صرف سو روپے واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قوت خرید واپس کر رہا ہے جو قرض خواہ نے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرین معاشیات اس مشکل کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے، اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تعلق کو بنیاد بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں اہم اشیاء اور اجرتوں کا اندراج کیا جاتا ہے اور مالی سال کے شروع میں ان اشیاء کی جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے۔ اب دونوں نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکالتے ہیں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہو گا اسی تناسب سے نوٹوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سال کے شروع میں جس چیز کی قیمت سو روپے تھی، سال کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہو گئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہو گئی، جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس کی قیمت گیارہ روپے ہو گئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں۔ اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی سمجھی جائے گی۔ لہذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سال میں واجب الاداء تھے، سال کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے لئے کی جائے گی۔ اس لئے اگر کسی نے سال کے شرع میں سو روپے قرض لیے ہیں تو سال کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو واپس کرنے ہوں گے۔

بعض ملکوں میں اجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ رائج بھی ہے، لہذا ہم پہلے شرعی نقطہ نظر سے اس طریقہ کار کا جائزہ لیتے ہیں۔ واللہ سبحانہ و العالیٰ۔

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض دار قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے، بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے، اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کرے۔ مثلاً اگر ایک ہزار روپے کسی نے قرض لیے اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق اور ربط کے جواز میں بعض ماہرین معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض دار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرض دار نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک ہزار روپے کی قوت خرید قرض لیتے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قوت خرید دس فیصد کے تناسب سے کم ہو گئی۔ اگر اس صورت میں قرض دار ایک ہزار ہی واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی، بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کر کے واپس کر رہا ہے۔ اب اگر ہم قرض دار پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بجائے ایک ہزار کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپے اس کی پوری مالیت ہوگی، جو قرض دار نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بعینہ وہی مالیت ہے جو قرض لیتے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی تلافی کے لئے ہے جو نوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی۔ لہذا اس زیادتی کو سود کہہ کر شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

لیکن حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جو لوگ قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اس کو مانتے ہیں، لہذا اب ”مثل“ کی تعیین کرنی ہے کہ ”مثل“ سے کیا مراد ہے؟ لہذا بنیادی سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل مقدار (ناپ، وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن و سنت کے دلائل میں غور کرنے اور لوگوں کے معاملات کا مشاہدہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابری شریعت

میں مطلوب ہے وہ مقدار اور کمیت میں مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گندم بطور قرض لے اور قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض دار اپنا قرض واپس کرنے لگا تو اس وقت ایک کلو گندم کی قیمت دو روپے ہو گئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گندم واپس کرے گا، زیادہ نہیں کرے گا۔ باوجود یہ کہ ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے سے کم ہو کر دو روپے ہو گئی ہے۔ اور اس مسئلہ میں تمام فقہاء متقدمین و متاخرین کا اجماع ہے۔ فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گندم کی مالیت کم ہو گئی ہے صرف ایک کلو گندم واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے گندم کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے اسی نسبت سے اضافہ کر کے قرض خواہ کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گندم کے بجائے اب قرض دار ڈھائی کلو گندم واپس کرے اس لئے کہ ڈھائی کلو گندم کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس مثلثیت اور برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور کمیت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ گندم تو سامان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل خلط و محث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں مثلثیت اور برابری کوئی معتبر ہے۔ جب دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قرض میں مثلثیت مطلوبہ مقدار اور کمیت کی مثلثیت ہے قیمت اور مالیت میں مثلثیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں ماہیت اور اصلیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی موجود ہے اور قیمت بھی، لہذا اگر گندم میں مثلثیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہے تو نوٹ میں بھی مثلثیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہوگی۔ اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہوگا۔

۲۔ تمام لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور اقدس ﷺ نے اس مطلوبہ برابری کو بالفصل کی احادیث میں پوری تشریح کے ساتھ واضح فرما دیا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہمارے پاس ہر قسم کی ملی جلی کھجوریں آیا کرتی تھیں۔ ہم (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کو (بڑھیا کھجور کے) ایک صاع کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع کھجور کو ایک صاع کھجور کے بدلے میں مت بیچو، اور نہ دو صاع گندم کو ایک صاع گندم کے بدلے میں بیچو، اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو۔ (۱)

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی کہ جو کھجور دو صاع کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس کھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صاع کے عوض بیچی جائے گی لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور ناپ میں مماثلت اور برابری کا حکم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر کا عامل (جو زکوٰۃ وغیرہ وصول کرے) بنا کر بھیجا۔ وہ عامل جب واپس آیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حبیب کھجور (عمدہ قسم کی کھجور ہے) پیش کیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ کیا خیبر کی تمام کھجور ایسی ہوتی ہے۔ انہوں نے جواب دیا: ہم (اس عمدہ کھجور کے) ایک صاع کو (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کے بدلے میں اور دو صاع کھجور کو تین صاع کھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ جمع کھجور (مختلف قسم کی ملی جلی کھجوریں) کو پہلے درہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان درہم سے حبیب کھجور خرید لیا کرو۔ (۲)

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اموال ربویہ میں جو تماثل اور برابری مطلوب ہے وہ مقدار میں تماثل ہے، قیمت میں تماثل اور برابری مطلوب نہیں، اس لئے کہ حبیب کھجور جمع کھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ کھجور تھی، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صورت میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سونا سونے کے بدلے میں وزن کر کے بیچو۔ ان میں جو شخص زیادتی کرے، یا زیادتی کو طلب کرے، تو وہ زیادتی سود ہے۔“ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث ان الفاظ میں نقل کی ہے: ”دینار دینار

(۱) جامع الاصول لابن اثیر، ج ۱، ص ۵۴۶۔

(۲) جامع الاصول، ۱/۵۵۰۔

کے بدلے اور درہم درہم کے بدلے میں بیچو، ان میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے۔“ (۱)

صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سو نے کو سونے کے بدلے میں، چاندی کو چاندی کے بدلے میں، گہوں کو گہوں کے بدلے میں، جو کو جو کے بدلے میں، کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں ہاتھ در ہاتھ بیچو، ہاں! اگر ان اشیاء کی بیچ میں جنس مختلف ہو جائے تو پھر جس طرح چاہو (کمی زیادتی کے ساتھ) بیچو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (نقد ہو ادھار نہ ہو)۔“ (۲)

ابوداؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں (برابر کر کے بیچو) چاہے وہ سونے کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہوا سکے ہو، چاندی کو چاندی کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر دو) چاہے وہ چاندی کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہوا سکے ہو، اور دو مدی (وزن کا ایک پیمانہ ہے) گہوں کو دو مدی کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر دو) اور دو مدی جو کو دو مدی جو کے بدلے میں اور دو مدی کھجور کو دو مدی کھجور کے بدلے میں، دو مدی نمک کو دو مدی نمک کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر دو) پس جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو طلب کیا، اس نے سود لیا۔“ (۳)

صحیح مسلم میں حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں وزن کر کے (بیچ کر دو) اور دوسری روایت میں ہے کہ سونے کو سونے کے بدلے میں مت بیچو مگر وزن کر کے۔

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں جو تماثل اور برابری معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، اموال ربویہ میں قیمت کے تفاوت کا بالکل اعتبار نہیں۔ یہ احکام اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاملہ قرض کا ہو جس میں اصل سود جاری ہوتا ہے اور جس میں ہر قسم کی زیادتی بلکہ زیادتی کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے تفاوت کا لحاظ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳۔ اس مسئلہ میں ایک حدیث اور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مشیت اور برابری کو واضح کرتی ہے۔ سنن ابوداؤد میں ہے:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں مقام بقیع میں اُونٹ بیچا کرتا تھا، تو کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بھاؤ کر کے اُونٹ بیچتا، اور بجائے دینار کے مشتری سے درہم لے لیتا، اور کبھی درہم کے ذریعہ بھاؤ کرتا اور بجائے درہم کے دینار وصول کرتا یعنی دینار کے بدلے درہم اور درہم

کے بدلے دینار وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا۔ ایک مرتبہ میں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت آپ ﷺ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر تھے۔ میں نے کہا: یا رسول اللہ! ذرا ٹھہریے، میرا ایک سوال ہے وہ یہ کہ میں مقام بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں، کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں دراہم وصول کرتا ہوں، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بیچ کرتا ہوں اور اس کے بدلے دینار وصول کرتا ہوں، یعنی دراہم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے میں دراہم ادا کرتا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اسی روز کے بھاؤ کے برابر لو، اور تم دونوں (بائع اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔^(۱)

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہو تو ادائیگی کے روز دینار کی جو قیمت ہو، اس قیمت کے برابر دراہم وصول کر لیں، جس روز ذمہ میں واجب ہوئے ہوں، اس روز کی قیمت کا اعتبار نہیں۔ مثلاً بیع میں ایک دینار طے ہوا، اور بیع کے روز ایک دینار کی قیمت دس دراہم تھی اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہی تو اس وقت اس کے پاس دراہم تو تھے مگر دینار نہیں تھے اور اس روز ایک دینار کی قیمت گیارہ دراہم ہو گئی، تو اب مشتری بائع کو گیارہ دراہم ہی ادا کرے گا۔

یہی وجہ ہے کہ جب حضرت بکر بن عبداللہ مزینی اور حضرت مسروق عقیلی رضی اللہ عنہما نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ان کے ایک نوکر کے ان دونوں کے ذمہ کچھ دراہم واجب الادا تھے، لیکن ان کے پاس صرف دینار تھے، دراہم نہیں تھے، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: ”بازار کے نرخ کے مطابق ادا کر دو“ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ادائیگی کے روز کی قیمت کا اعتبار ہے، جس روز ذمہ میں واجب ہوئی تھی اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں اور اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مثلیت اور برابری معتبر ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی وہ قیمت واجب ہوتی جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی اور یہ بالکل واضح بات ہے۔

۴۔ قرآن و سنت کی روشنی میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے کہ قرض کی واپسی کے وقت مقدار میں یقینی مثلیت اور برابری شرط ہے، انکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں، حتیٰ کہ اگر ایک

(۱) سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، ۳۵۰۲، رقم ۳۳۵۲۔

شخص نے ایک صاع گندم بطور قرض لی اور یہ شرط ٹھہرائی کہ قرض دار مجھے بغیر ناپ کے صرف اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرے، تو قرض کا یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ اموال ربویہ میں اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرنا جائز نہیں۔ اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے بیع مزابنہ کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع مزابنہ یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلے میں بیچا جائے اور اس کی حرمت کی وجہ یہی ہے کہ جو کھجور ٹوٹی ہوئی ہے، اس کی مقدار وزن کے ذریعہ معلوم کی جاسکتی ہے، اور جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے اس بیع کو علی الاطلاق حرام قرار دے دیا، حالانکہ بعض اوقات اندازہ یا لکل صحیح یا صحیح کے قریب ہوتا ہے۔ لہذا اموال ربویہ میں سے بعض کو بعض سے تبادلہ کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، وہ یہ کہ دونوں میں تبادلہ عملی طور پر مقدار میں برابری کے ذریعہ ہو، اندازہ اور تخمین کے ذریعہ برابری کافی نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی مثلیت کا اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ایک تخمینی مثلیت پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیمتوں کے اشاریے میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکالا جاتا ہے وہ تقریبی اور تخمینی ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ اور اٹکل ہی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیمتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کا طریقہ جاننا ضروری ہے۔

”قیمتوں کا اشاریہ“ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت

کی تعیین میں اس کا استعمال

زیر بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیمتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جاننا ضروری ہے، لہذا قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے سلسلے میں ماہرین معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں، اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے دھات کی ہو یا کاغذی کرنسی ہو، وہ بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتی، اس

لئے کہ وہ کرنسی بذاتِ خود نہ تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانپا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جاسکتی ہے اور نہ اس کے ذریعہ تکلیف دور کی جاسکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریاتِ زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی واقعی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کا حقیقی عملی فائدہ جو ایک انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء اور خدمات کا وہ مجموعہ ہے، جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ آج کل اقتصادیین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام ”اشیاء کی ٹوکری“ (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ ”اشیاء کی ٹوکری“ ہے جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔

مثلاً اگر زید کی ماہانہ تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو دس ہزار روپے اس کی ماہانہ آمدنی کی ظاہری قیمت ہے۔ پھر وہ یہ دس ہزار روپے مندرجہ ذیل اشیاء و خدمات میں صرف کرتا ہے:

گندم	۴۰ کلو
کپڑا	۲۰ میٹر
گوشت	۲۰ کلو
چائے	۵ کلو
دو کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ	
دو بیٹوں کے تعلیمی اخراجات	

مہینہ میں ایک مرتبہ ڈاکٹری معائنے کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء اور خدمات کے مجموعہ کو ماہرینِ معاشیات ”اشیاء کی ٹوکری“ کہتے ہیں۔ اگر زید کی تنخواہ ہر ماہ انہی مندرجہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (اپنی اس مقدار کے ساتھ جو مثال میں ذکر کی گئی ہے) زید کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ہے۔

اور دس ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت ”اشیاء کی ٹوکری“ میں درج شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلنے سے متغیر ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بناء پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرینِ معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس تناسب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط کو بنیاد

بناتے ہیں۔

پھر ”اشیاء کی ٹوکری“ میں درج شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑا، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، بہ نسبت ان اشیاء کی قیمت کے جو کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لہذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اتنی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوں گی۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کے ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرین معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی ہوئی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے علیحدہ علیحدہ خاص نمبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرین معاشیات ”چیز کا وزن“ (Weight of Commodity) کا نام دیتے ہیں، اور بعض اوقات ان اشیاء کو ہر ماہ خریدنے میں تنخواہ کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے، اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا ”وزن“ مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً زید اگر اپنی تنخواہ کا پچاس فیصد اپنے اہل و عیال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتا ہے تو کھانے کا وزن صفر اعشاریہ پچاس ہوگا (۰.۵۰)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس فیصد کپڑا خریدنے میں لگاتا ہے تو کپڑے کا وزن صفر اعشاریہ بیس ہوگا (۰.۲۰) وغیرہ۔

کالم ۱	کالم ۲	کالم ۳	کالم ۴	کالم ۵	کالم ۶
اشیاء	اشیاء کا وزن	۱۹۸۰ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۷ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کے درمیان قیمت کی تبدیلی	اوسط تبدیلی کو اشیاء کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ
کھانا	۰.۵۰	۳۰ کلو ۵۰ روپے	۳۰ کلو سو روپے	۲۰	۱۰
کپڑا	۰.۲۰	دس روپے فی میٹر	تیس روپے فی میٹر	۳۰	۰.۶
مکان	۰.۳۰	پانچ سو روپے ایک ماہ کا کرایہ	پندرہ سو روپے ماہانہ کرایہ	۳۰	۱۰۹
					۲۰۵

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں۔ جو حاصل نکلتا ہے وہ ہر چیز کا اوسط کہلاتا ہے۔

یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم ”اشیاء کی ٹوکری“ کو صرف تین اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں، یعنی غلہ، کپڑا اور مکان۔ پچھلے صفحے کے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ”اشیاء کی ٹوکری“ کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کی درمیانی مدت میں ۲۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اوسط وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیش نظر رکھی گئی ہے اور چونکہ ”اشیاء کی ٹوکری“ ہی کرنسی کی حقیقی قیمت ہے، تو گویا کہ کرنسی کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کمی واقع ہو گئی ہے، جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ ”اشیاء کی ٹوکری“ جس کو ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا، وہ ۱۹۸۷ء میں انہی ”اشیاء کی ٹوکری“ کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۷ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا:

سال	تنخواہ کی ظاہری قیمت	نرخ نامہ میں زیادتی کا تناسب	تنخواہ کی حقیقی قیمت
۱۹۸۰ء	= ۵۰۰۰ روپے	۱.۰	= ۵۰۰۰ روپے
۱۹۸۷ء	= ۱۰۰۰۰ روپے	۲.۵	= ۴۰۰۰ روپے

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ کرنسی کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۷ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

لہذا اگر ہم قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ وابستہ کر دیں اور یہ فیصلہ کر دیں کہ قرضوں کی واپسی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے، اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لیے تھے، تو وہ ۱۹۸۷ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعیین ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں انکل اور اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہے، چنانچہ اس حسابی طریقہ میں مندرجہ ذیل مقامات پر انکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے:

۱۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعیین

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضروریات ہوتی ہیں۔ اس لئے ایک شخص کی اشیاء ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہوں گی، لہذا ایک شخص کی ”اشیاء کی ٹوکری“ دوسرے شخص کی ”اشیاء کی ٹوکری“ سے مختلف ہوگی۔ لیکن ”اشاریہ“ میں درج شدہ ”ٹوکری“ صرف ایک ہے۔ جس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بنیاد پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو پوری زندگی میں کبھی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ ”اشاریہ“ درست نہیں ہو سکتا، لہذا معلوم ہوا کہ ”اشاریہ“ میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تخمینہ سے درج کی جاتی ہیں۔

۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور صارفین کے اعتبار سے اس کی اہمیت کے تعیین میں بھی اندازہ اور انکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اضافی چیز ہے، جو اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے نزدیک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشاریہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صارفین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تخمینہ ہی سے نکالی جاتی ہے۔

۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعیین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعیین بھی اندازہ اور انکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور جگہوں کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور ”اشاریہ“ میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندراج ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا ”اشاریہ“ بنانا ہو تو وہ صرف تمام جگہوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط

اندازہ اور تخمین ہی کے ذریعہ نکالا جاسکے گا۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ”اشاریہ“ اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حساب بہت باریک بینی اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، یقینی اور واقعی پھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ اوپر احادیث کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں انکل اور اندازہ کی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک

بعض اقتصادیین نے قیمتوں کے اشاریے کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو منسلک کرنے کے لئے امام ابو یوسفؒ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جس میں مروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر ادائیگی کے وقت فلوس کے سکوں کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”وفی المنتقی: اذا غلت الفلوس قبل القبض او رخصت، قال ابو یوسف
قولی وقول ابی حنیفہ فی ذلک سواء ولیس له غیرہا، ثم رجع ابو یوسف
وقال علیہ قیمتہا من الدراہم يوم وقع البیع ويوم وقع القبض۔“

”منتقی میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے
اگر فلوس کے سکوں کے دام زیادہ ہو جائیں، یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے
ہیں کہ اس بارے میں میرا اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک ہی قول ہے کہ اس بائع کو ان
مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول
سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا: اس مشتری پر فلوس کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے
جو قیمت دراہم کی نسبت سے بیع کے دن اور قبضہ کے دن تھی۔“

پھر ترمذی سے ان کا قول نقل کیا ہے:

”وفی البزاریۃ معزبا الی المنتقی: غلت الفلوس او رخصت، فعند الامام
الاول (ای ابی حنیفہ) والثانی (ای ابی یوسف) اولاً: لیس علی غیرہا،
وقال الثانی (ای ابی یوسف) ثانیاً: علیہ قیمتہا من الدراہم يوم البیع
والقبض، وعلیہ الفتوی۔“

”اور بزاز یہ میں منتقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں: فلوس کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، امام اول (یعنی امام ابوحنیفہؒ) اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا دوسرا قول یہ ہے کہ: مشتری کے ذمہ فلوس کی وہ قیمت واجب الادا ہے، جو بیع اور قبضہ کے دن تھی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔“

آگے علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”هكذا في الذخير والخلاصه بالعزو الى المنتقى، وقد نقله شيخنا في بحره واقره، فحيث صرح بان الفتوى عليه في كثير من المعبرات، فيحب ان يعول عليه افتاء وقضاء.“

”ذخیرہ“ اور ”خلاصہ“ میں بھی اسی طرح ”منتقی“ کی طرف منسوب ہے اور اسی بات کو ہمارے شیخ نے ”بحر“ میں بھی اسی طرح نقل کر کے اس کی توثیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ بہت سے اہم معاملات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ لہذا فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتماد اور بھروسہ ضروری ہے۔“

مندرجہ بالا عبارات سے بعض اقتصادیین یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی ادائیگی سکوں کی صورت میں واجب ہو، تو سکوں کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی صورت میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کا یہ مسلک ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اس مسلک کا ”قیمتوں کے اشاریہ“ کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ اور ”اشاریہ“ اور اس اشاریہ کی بنیاد پر کرنسی کی قیمت متعین کرنا، وغیرہ جیسے تمام معاشی مسائل بالکل جدید مسائل ہیں، جن کا امام ابو یوسفؒ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہذا جس وقت امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ ”سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے“ ان کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے وہ مفروضہ قیمت ہے جو ”اشاریہ“ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، یا ان کی مراد وہ قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں ”حقیقی قیمت“ (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں فلوس کے سکے سونے چاندی کی کرنسی کے ساتھ وابستہ تھے،

اور سونے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی^(۱) اور یہ سکے سونے چاندی کی کرنسی کے لئے بطور ریز گاری اور چھینچ کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس فلوس کے سکے ایک درہم کے مساوی تصور کیے جاتے تھے۔ اس لئے ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک سکے کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنا لیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ آئندہ ایک سکہ درہم کے بیسویں حصے کے برابر سمجھا جائے گا۔ جبکہ پہلے درہم کے دسویں حصے کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سکے کی قیمت کم ہو جائے گی اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصے کے مساوی تصور کیا جائے گا تو سکے کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ بالا اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا مقروض اتنی مقدار کے سکے کتنی کر کے قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس پر واجب ہوئے تھے؟ یا ادائیگی کے روز اس مقدار کے سکوں کی قیمت واپس کرے گا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: وہ مقروض سکوں کی اس مقدار کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس کے ذمہ واجب ہوئی تھی اور ان سکوں کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔^(۲)

لہذا اگر ایک شخص نے سو سکے اس وقت قرض لیے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصے کے برابر سمجھا جاتا تھا، تو گویا کہ اس نے دس درہم کی قیمت کے برابر سکے قرض لیے پھر اصطلاح بدل گئی، حتیٰ کہ ایک سکہ ایک درہم کے بیسویں حصے کے برابر ہو گیا تو اس مسئلے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض دار صرف سو سکے ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سو سکے دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مساوی ہو گئے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلے میں جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قرض دار ان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکے درہم کی بنیاد پر قرض لیے گئے تھے لہذا

(۱) علامہ ابن عابدینؒ ایک دوسرے مسئلے میں فرماتے ہیں: "ویدل علیہ ایضاً تعبیرہم بالغلاء والرخص فاتہ

انما یظهر اذا كانت غالبة الغش تقدم بغيرها."

(۲) دیکھئے: تنبیہ الرقود ۲۰/۲، زرقانی علی الخلیل ۱۶۰/۵، امام سیوطی کی الحادی للفتاویٰ ۹۹، ۹۷، الشرح الکبیر علی البقیع ۳/۳۵۸۔

مندرجہ بالا مثال میں اگر کسی شخص نے سو سکے قرض لیے تھے تو اب وہ دو سو سکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ سکے درہم کی ریزگاری ہے تو جس شخص نے سو سکے قرض لیے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریزگاری قرض لی تھی اور اب ادائیگی کے روز دس درہم کی ریزگاری دو سو سکے ہو گئی اس لئے قرض دار پر دو سو سکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء فلس کو مستقل اصطلاحی ثمن قرار دیتے ہیں، جس کا درہم و دنانیر سے کوئی تعلق نہیں لہذا اگر کسی شخص نے فلس کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادائیگی کے وقت ان فلس کی قیمت درہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ فلس کو درہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریزگاری قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک فلس کو قرض لیتے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ فلس درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لیے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو فلس کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہذا قرض کی واپسی کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو فلس کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان فلس کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

سکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے مذکورہ بالا مسلک سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کی ایک نظیر ہے، وہ یہ کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چونسٹھ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا۔ جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ سو پیسوں پر منقسم ہوگا۔ لہذا اس اعلان سے پہلے ایک پیسہ ایک روپیہ کا چونسٹھواں حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ بن گیا۔ گویا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے چونسٹھ پیسے قرض لیے تھے تو کیا وہ اعلان کے بعد بھی چونسٹھ پیسے ہی ادا کرے گا؟ یا سو پیسے ادا کرے گا؟ (۱) ظاہر ہے کہ وہ اب سو پیسے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریزگاری بطور قرض لی تھی، لہذا اب وہ ایک روپے کی

(۱) حقیقت میں حکومت نے اس اعلان کے بعد نئے پیسے جاری کیے اور وہ نئے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی قرار دیئے، اور پرانے پیسے بھی اپنی پرانی قیمت کے مطابق ہی جاری رہے۔ لہذا یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لیکن ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ حکومت نے نئے پیسے جاری نہیں کیے، بلکہ انہیں پرانے پیسوں کی قیمت میں تبدیلی کا اعلان کر دیا کہ اب وہی پرانے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی تصور کیے جائیں گے۔ تو اس صورت میں یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق ہو جائے گی۔

ریز گاری ہی واپس کرے گا اور اب وہ ریز گاری سوچے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا مذکورہ بالا قول ایسے فلس کے بارے میں ہے جس کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ فلس اس ثمن کے لئے بطور اجزاء اور ریز گاری کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجودہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے، ان کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی نوٹ کسی ثمن کے لئے بطور ریز گاری اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی ثمن ہیں۔

اس کے علاوہ فلس کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ فلس ثمن کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، بخلاف موجودہ کرنسی نوٹوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی ”حقیقی قیمت“ ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت اندازہ اور تخمینہ کی بنیاد پر فرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجودہ کرنسی نوٹوں کو فلس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

کرنسی کی مثلیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشین قرضوں کے انڈیکسیشن کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ قرض کی واپسی میں مثل اور برابری ضروری ہے، لیکن مثلیت اور برابری کے تعین میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مثلیت کا عرف میں اعتبار ہے، شریعت کو بھی اسی مثلیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشاریہ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی قرض لی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے تو قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ کسی مسئلہ میں عرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے جب اس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام نصوص جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے مثلیت کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدار میں مثلیت کا اعتبار ہے، قیمت میں مثلیت اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہذا اس مسئلہ میں مثلیت کی تعین میں عرف کو داخل کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ ”حقیقی قیمت“ کو قرضوں کے ”مثل“ قرار دینے کا تصور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی عرف غالب کہا جاسکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر ممالک قرضوں کو

نرخوں کے ساتھ مربوط کرنے کے نظریہ سے متفق نہیں ہیں۔ اور یہ نظریہ صرف چند ممالک ہی میں رائج ہو سکا ہے، مثلاً برازیل، آسٹریلیا اور اسرائیل وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام ممالک کے مقابلے میں ان ممالک کی نسبت بہت معمولی ہے۔

پھر ان محدودے چند ممالک نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو معاشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتیٰ کہ خود اقتصادیین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ بین ہورم اور ایچ لیوی کہتے ہیں:

”قیمتوں کے اشاریہ“ کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کام میں لانا ایک ایسا فعل ہے جس کا حصول عملاً ناممکن ہے۔“

اور ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ روئے زمین پر کوئی ملک ایسا نہیں پائیں گے جس نے بینکوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو ”اشاریہ“ کے ساتھ وابستہ کیا ہو۔ چاہے اس ملک میں ”افراط زر“ زیادہ کیوں نہ ہو۔ ”برازیل“ نمایاں ترین ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے۔ یہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے بطور امانت ایک معین رقم بینک میں رکھوائی، تو بینک اس امانت کی واپسی ادائیگی کے وقت اسی قدر رقم واپس کرے گا، جتنی امانت رکھوائی گئی تھی، چاہے ”اشاریہ“ میں قیمتیں دوگنی یا اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی ”حقیقی قیمت“ کو ملکیت اور برابری کے قیام میں معتبر نہیں مانا جاتا، حتیٰ کہ ان ممالک میں بھی جو ”افراط زر“ کے نقصان سے بچنے کے لئے ”حقیقی قیمت“ کو بطور ہتھیار کے استعمال کر رہے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشیین جو قرضوں کی ادائیگی میں ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان ”صرفی قرضوں“ کی ادائیگی میں جاری نہیں کرتے، جو قرضے ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے کھانے، پینے، اوڑھنے کی ذاتی ضروریات پوری کر سکے، تو ان معاشیین کے نزدیک بھی اس قسم کے قرض کو ”قیمتوں کے اشاریہ“ کے ساتھ جوڑ دینا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اس ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو صرف ”سرمایہ کاری

کے قرضے میں جاری کرتے ہیں۔

کیا یہ خود ان معاشین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ ”صرفی قرضوں“ میں ”حقیقی قیمت“ معتبر نہیں ہے؟ تو اگر ”صرفی قرضوں“ میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر ”سرمایہ کاری کے قرضوں“ میں کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ ”مٹلٹ اور برابری“ تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہونی چاہئے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشین ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کی ”افراط زر“ کی صورت میں تو تائید کرتے ہیں، لیکن ”تفریط زر“ کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ نام نہاد ”حقیقی قیمت“ کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے تو قرض دار کو اس صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے ہیں، تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں اب وہ آٹھ سو روپے قبول کر لے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو جاری کریں تو ”تفریط زر“ کے سبب جو نقصان لاحق ہوگا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنا پیسہ بینک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”حقیقی قیمت“ کا نظریہ ایسا علمی نظریہ نہیں ہے جو پختہ بنیادوں پر قائم ہو، بلکہ اس نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف ”افراط زر“ کے نقصان کے مقابلے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے مالی نظام میں تو گنجائش ہو سکتی ہے جو سود کی بنیاد پر قائم ہو، لیکن ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کا نظریہ ایسے مالی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسا بے حقیقت نظریہ ہے، جو شرعی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی ”اسلامی نظریاتی کونسل“ کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام ارکان بشمول علماء و معاشین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش اور وجہ جواز نہیں ہے۔

اسی طرح خاص اسی موضوع پر ہونے والے سیمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ اور عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شعبان ۱۴۰۷ھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سیمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور ماہرین معاشیات نے شرکت کی تھی۔ وہ قرارداد جس پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ مندرجہ ذیل ہے:

قرارداد

(۱) ”کرنسی نوٹ“ تمام معاملات (مثلاً اس میں سود جاری ہونے اور زکوٰۃ واجب ہونے، بیع سلم اور مضاربہ اور شرکت وغیرہ کے اس المال بننے) میں نقدین یعنی دراہم اور دنانیر کی طرح ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ اگر سکوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، تو اس صورت میں قرض کی واپسی ادائیگی کے وقت نقدین کے تناسب سے سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے، ان کا یہ قول کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا معتبر نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

(۲) سیمینار میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو مشکیت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے، وہ شرعی جنس اور نقد یعنی وزن، ناپ اور عدد میں برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو جاتی ہے جو احادیث اموال ربویہ کے تبادلہ کے وقت عمدہ اور گھٹیا ہونے کے وصف کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں اور اسی پر اُمت کا اجماع ہے، اور اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذمہ میں ثابت شدہ دیون چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کر دینا جائز نہیں۔ بایں طور کہ عاقدین عقد بیع یا عقد قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ عقد بیع یا عقد قرض کر رہے ہیں، کسی سامان کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط ٹھہرائیں کہ مدیون ادائیگی کے وقت اس سامان کی قیمت موجودہ کرنسی میں ادا کرے گا۔

بہر حال! جو کچھ ہم نے اس مختصر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جہاں تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ میرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر دیتا ہوں کہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کا نظریہ اب متزلزل ہو رہا ہے، اور خود اقتصادیین کی طرف سے مسلسل اس پر سخت تنقید کی جا رہی ہے اور اقتصادیین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو ”افراط زر“ کا علاج بھی نہیں سمجھتی، بلکہ اس کو ایک بے ہوش اور سن کرنے والی دوا خیال کرتے ہیں، جو بیماری کو چھپا تو دیتی ہے لیکن اس کو زائل

نہیں کرتی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریہ ”افراط زر“ کی بیماری کا علاج تو کیا کرتا، بلکہ اس کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے اور اس کا ساتھ دیتا ہے۔ اور خود اس بے ہوش کرنے والی دوائی کے معاشی زندگی پر مستقل نقصانات علیحدہ ہیں، اور انہی نقصانات کی وجہ سے بعض ممالک مثلاً فرانس نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے، اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو خاص اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

اُجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط و تعلق

جہاں تک اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کا مسئلہ ہے، تو جب تک اُجرت قرض نہ بن جائے، اس وقت تک اس کا حکم ”قرضوں کے ربط“ سے مختلف ہوگا۔ البتہ اُجرت اگر قرض بن جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ”قرضوں کے ربط“ کا حکم ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط“ کی تین صورتیں ممکن ہیں:

- ۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اجرتیں اور تنخواہیں توٹوں کے ذریعہ طے ہو جائیں کہ اتنی اُجرت یا تنخواہ دی جائے گی۔ اور متعاقدین یعنی مالک اور مزدور کے درمیان یہ معاہدہ ہو جائے کہ یہ تنخواہ ہر سال قیمتوں کے اشاریہ کی زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو تین ہزار روپے ماہوار تنخواہ پر ملازم رکھے اور یہ معاہدہ کرے کہ یہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ اس صورت میں اس ملازم کو ہر سال کے آخر تک ہر ماہ تین ہزار روپے ہی قبول کرنے پڑیں گے، اور درمیان سال میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب کو نہیں دیکھا جائے گا۔ البتہ جب نیا سال شروع ہوگا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال کے اندر اس میں کس تناسب سے زیادتی ہوئی، مثلاً قیمتوں کے اشاریہ میں پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ لہذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ طریقہ بہت سے ممالک مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے۔ اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق اُجرتوں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد ایک معین تناسب سے زیادتی پر متفق ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب

اگرچہ عقد کے وقت تو فریقین کے علم میں نہیں ہوتا، مگر وہ پیمانہ معلوم ہے جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوگا۔ اس لئے زیادتی کی مقدار میں جو جہالت کا شبہ تھا وہ مرتفع ہو گیا۔ یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیادتی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اجرت پر اس عقد اجارہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۲۔ اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین نوٹوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کر لیں کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کی رو سے مہینہ کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور برابر ہوگی۔

مثلاً زید نے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ زید عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کا لحاظ کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیمتوں کے اشاریہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں بڑھ گئیں۔ تو اب زید مہینہ کے آخر میں عمر کو ایک ہزار بیس (= ۱۰۲۰ روپے) ادا کرے گا۔ اس لئے کہ یہ ایک ہزار اور بیس روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور بیس روپے ہے تو اب یہ تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور بیس روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہذا اگر مالک مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں کر سکا حتیٰ کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی مالک کے ذمہ ایک ہزار اور بیس روپے واجب ہوں گے، قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد (۱۰٪) کے تناسب سے اضافہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکے گا کہ چونکہ قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے، اس لئے اب مجھے ایک ہزار بیس روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دی جائے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی آپس کے اتفاق سے اجرت کے بارے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے اور صرف اس کی تعیین کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو مد نظر رکھا جائے گا، لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشاریہ کا کام مکمل ہو چکا، اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ معین اجرت مالک کے ذمہ قرض ہو گئی، جس میں آئندہ نہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی واقع ہو سکتی ہے، قیمتوں کے اشاریہ میں چاہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔

جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے، بشرطیکہ قیمتوں کا اشاریہ اور اس کے حساب کا طریقہ فریقین کو اچھی طرح معلوم ہو، تاکہ بعد میں لاعلمی کی بناء پر آپس میں جھگڑا نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیمتوں کے اشاریہ کے اعتبار سے مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ مالک پر دینے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو معلوم بھی ہے۔ لہذا اجرت کی مقدار میں اتنی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت بالکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو ملازم رکھا اور اجرت یہ طے کی کہ مہینے کے آخر میں دس گرام سونے کی جو قیمت ہوگی وہ مالک کے ذمہ ادا کرنی واجب ہوگی۔ جب مہینے کے آخر میں دیکھا تو دس گرام سونے کی قیمت دو ہزار روپے تھی تو خود بخود یہ طے ہو گیا کہ اجرت دو ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اجرت میں نہ تو زیادتی ہوگی اور نہ کمی ہوگی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، اس سے اجرت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۳۔ اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اجرت تو روپے کی معین مقدار کے ذریعہ طے ہو جائے اور فریقین کے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اجرت مالک کے ذمہ واجب ہوگی جو عقد اجارہ میں طے ہوئی ہے۔ لیکن مالک جس دن یہ اجرت ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ اجرت میں بھی اضافہ کر کے ادا کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر ملازم رکھا اور دونوں کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ اجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن مالک پر یہ ضروری ہوگا جس دن وہ یہ اجرت ادا کرے گا، اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کر دے گا۔ لہذا مالک نے اگر یہ اجرت مہینے کے آخری دن میں ادا کی اور اس روز قیمتوں کے اشاریہ میں دو فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا، تو اب مالک بھی دو فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے ایک ہزار اور بیس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر مالک نے یہ اجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے ادا کرے گا۔

میری رائے میں اس کا شرعی حکم ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم تفصیل سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشاریہ سے صرف متفق اجرت کی تعیین کا کام لیا گیا۔ اور اشاریہ کی بنیاد پر جب ایک مرتبہ اجرت متعین ہو گئی تو اشاریہ کا کام ختم ہو چکا۔ اب ہمیشہ کے لئے یہی متعین اجرت مالک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہوگی، چاہے مالک جب بھی ادا کرے۔

بخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اجرت ایک ہزار روپے متعین تھی جو ادا نہ کرنے کی بنا پر مالک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشاریہ کے ساتھ ملا دیا گیا تھا۔ لہذا اس تیسری صورت کا بھی وہی عدم جواز کا حکم ہو گیا جو قرضوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا حکم ہے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اجرت کی تعیین میں اشاریہ اپنا فرض پورا کر رہا ہے کہ جس وقت آپ چاہیں نرخ نامہ کے ذریعہ اجرت متعین کر کے ادا کر دیں، اس لئے کہ اجرت کی تعیین عقدِ اجارہ کے وقت ہی طے ہو جانا ضروری ہے، یا دوسرے کسی خاص وقت کے اندر اندر اس کی اس طرح تعیین ضروری ہے کہ اس تعیین کے بعد اجرت میں نہ تو زیادتی ہو سکے اور نہ کمی ہو سکے۔ لہذا اگر اجرت کو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح ہمیشہ کے لئے معلق کر دیا جائے کہ اس دوسری چیز کی زیادتی سے اس اجرت میں بھی زیادتی ہو جائے اور اس چیز میں کمی سے اجرت میں بھی کمی واقع ہو جائے، اس صورت میں تو اجرت مجہول ہی رہے گی اور کسی معلوم مقدار پر اس کی تعیین کسی وقت بھی نہ ہو سکے گی۔ اور ایسی جہالت عقدِ اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بروز اتوار، مورخہ ۲۵ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۸ھ



برآمدات کے شرعی احکام

مذکورہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے ”سنٹر فار اسلامک اکنامکس“ جامع مسجد بیت المکرم کلشن اقبال کراچی کے تحت ”برآمدات“ کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا، جس کو مولانا عبداللہ میمن صاحب نے ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے ضبط کیا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

برآمدات کے شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على سيدنا
ومولانا محمد خاتم النبیین، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من
تبعهم باحسان الى يوم الدين. اما بعد!

آج کا یہ سیمینار خاص طور پر برآمدات (ایکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جا رہا ہے، اور
یہ سیمینار اپنے موضوع پر پہلا سیمینار ہے۔ لہذا اس سیمینار کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ
اس میں برآمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ”برآمد یا ایکسپورٹ“ میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی
نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے، اور قانونی نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے
جس میں بیع (سیل) حقیقتاً منعقد ہو جاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں ضمان (رسک)
ایکسپورٹر سے امپورٹر کی طرف منتقل (پاس ان) ہو جاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ
بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔
لہذا پوائنٹ آف ٹائم کے تعین کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی
ضروری ہے۔

”بیع“ اور ”وعدہ بیع“ کے درمیان فرق

”بیع“ (سیل) اور ”وعدہ بیع“ (ایگریمنٹ ٹو سیل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں
رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ”برآمد“ کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ شریعت میں بھی

”بیع“ علیحدہ چیز ہے اور ”وعدہ بیع“ علیحدہ چیز ہے، اور قانون کے اعتبار سے بھی ”سیل“ (Sale) اور چیز ہے اور ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ علیحدہ چیز ہے۔ آج کل عام بول چال میں ”کنٹریکٹ“ (Contract) معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) سیل (بیع) کا بھی ہو سکتا ہے، اور ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کا بھی ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) ہو سکتا ہے، لیکن دونوں ”کنٹریکٹس“ (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق ”شریعت“ اور ”قانون“ دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔

پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیع) کیا جاتا ہے تو جو سامان فروخت کیا گیا ہے اس کا ”ٹائٹل“ (حق ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جب تک کہ ”بیع“ حقیقہ وجود میں نہ آجائے۔ بلکہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ دونوں پارٹیاں آپس میں ایگری (وعدہ) کرتی ہیں، یعنی بائع (سیلر) کہتا ہے کہ میں سامان خریدار کو مہیا کروں گا، اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت ادا کروں گا۔ لیکن محض اس ایگریمنٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی ”سیل“ (بیع) ہو جاتی ہے تو اس سیل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، بلکہ عام حالات میں اس کا رسک (ضمان، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مثلاً میں نے ایک ٹیپ ریکارڈر خریدا، اور ابھی یہ ٹیپ ریکارڈر بائع (سیلر) ہی کے قبضے میں رہنے دیا۔ لیکن اس ٹیپ ریکارڈر کی بیج ہو چکی اور اس بیج کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہو گئی تو اس صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس ٹیپ ریکارڈر کا رسک (ضمان) بھی میری طرف منتقل ہو چکا ہے۔ اب اگر سیلر (بائع) کے قبضے میں وہ ضائع ہو جائے، یا چوری ہو جائے، یا خراب ہو جائے تو نقصان میرا ہوگا، بائع کا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ موجودہ عام قانون میں رسک (ضمان، خطرہ) کی منتقلی قبضے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہوگی، رسک (ضمان) بھی منتقل ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا، اور دوسرا ہے اس کا رسک اور ضمان منتقل ہونا۔ اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیع ہو جانے اور ملکیت منتقل ہونے سے رسک

(ضمان، خطرہ) منتقل نہیں ہوتا، جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہو جائے، لہذا جب تک اس ٹیپ ریکارڈر کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا وکیل اور نمائندہ اس پر قبضہ نہ کر لے، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو، یا عرفی ہو، اس وقت تک اس کا ضمان میری طرف منتقل نہیں ہوگا۔ موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا ”وعدہ بیع“ ہوا ہے، اور حقیقی بیع ابھی تک نہیں ہوئی، اس ”وعدہ بیع“ کے بعد بائع وہ چیز کسی اور کو فروخت کر دے تو کہا جائے گا کہ اس نے ۳ اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیع درست سمجھی جائے گی، اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کر لیا کہ میں یہ ٹیپ ریکارڈر خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ ٹیپ ریکارڈر میرے بجائے زید کو فروخت کر دیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس ٹیپ ریکارڈر کا مالک بن گیا۔ اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ ٹیپ ریکارڈر تو میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیع کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب تم نے یہ ٹیپ ریکارڈر زید کو فروخت کر کے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی، اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا، لہذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ ٹیپ ریکارڈر بھی زید سے واپس لے کر میرے حوالے کرو۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہو جاتی، اس کے بعد خالد زید کو وہ ٹیپ ریکارڈر فروخت کر دیتا تو پھر مجھے یہ دعویٰ کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیع ہو چکی ہے، اس لئے یہ ٹیپ ریکارڈر میرے حوالے کرو، اور دوسری بیع کا اعدام ہو جاتی۔

چوتھا فرق

”سیل“ اور ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقۃً بیع نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کرو گے، اس دوران اگر بائع دیوالیہ (مفلس) ہو جائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز چونکہ میں خرید چکا ہوں، لہذا یہ چیز مجھے دے دی جائے، بلکہ وہ چیز بدستور بائع کی ملکیت ہوگی اور بحکم عدلیہ اس چیز کو بھی دوسرے سامان کے ساتھ فروخت کر کے بائع کے قرضے ادا کیے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہو گئی تھی تو اس صورت میں خریدار

وہ سامان اپنے قبضے میں لے سکتا ہے جس کی بیع پہلے ہی ہو چکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے، اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو ”بیع اور وعدہ بیع“ کے اندر پائے جاتے ہیں۔ انہی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ”ایکسپورٹ“ کا شرعی جائزہ لیتے ہیں۔

آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں بیرون ملک سے ”امپورٹر“ کی طرف سے اس کا آرڈر موصول ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس وہ سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات وہ سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے، کبھی دوسروں سے تیار کرانا پڑتا ہے، اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے، اور بعض اوقات وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر وہ سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں ”امپورٹر“ کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی وقت ”سیل“ کر سکتے ہیں اور اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان تمہیں فروخت کیا۔ اور اس نے وہ سامان خرید لیا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے، بلکہ وہ سامان یا تو خود تیار کرنا ہے، یا دوسرے سے تیار کرانا ہے، یا وہ سامان کسی اور سے خریدنا ہے، تو اس صورت میں موجودہ قانون کے لحاظ سے اس سامان کی آگے بیع کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کر رہے ہیں، اس کا وجود میں ہونا، یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے ”فارورڈ سیل“ میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کر رہے ہیں، وہ وجود میں آ چکی ہو، اور وہ چیز ”سیل“ (بائع) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر حقیقی قبضہ ہو، یا حکمی و

عرفی قبضہ ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ ”سیل“ (بیچ) کا معاملہ نہیں کریں گے، بلکہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آگیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے، لہذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) کر لیا، تو یہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ ”حقیقی سیل“ میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس مرحلے پر ہم یہ کہیں گے کہ اب ”سیل“ (بیچ) ہوگئی، اور ”ملکیت“ خریدار کی طرف منتقل ہوگئی؟ اور اس کا ”رہسک“ (خطرہ، ضمان) خریدار کی طرف منتقل ہوگیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیچ) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا، یا وہ سامان خود تیار کر لیا، یا کسی اور سے تیار کر لیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آگیا، اور اس مرحلے میں ہے کہ ہم وہ سامان ”امپورٹر“ کو بھیج دیں، اور اس کو جہاز پر چڑھا دیں، اس وقت ”حقیقی سیل“ کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم ایک جدید ”ادفر“ (ایجاب) کریں۔ یہ ادفر چاہے فون کے ذریعہ ہو، یا فیکس کے ذریعہ ہو، یا ٹیلیکس کے ذریعہ ہو، یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس ادفر کو قبول کرے اس وقت حقیقی سیل منعقد ہو جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر محض چیز لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیچ منعقد ہو جاتی ہے، جس کو ”بیچ تعاظمی“ کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ ”وعدہ بیچ“ کا معاملہ ہو چکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم نے خریدار (امپورٹر) کی طرف روانہ کر دیا، تو جس وقت ہم وہ سامان ”شپنگ کمپنی“ کے حوالے کر دیں گے، تو یہ حوالہ کر دینا بیچ تعاظمی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا اور اس وقت ”بیچ“ منعقد ہو جائے گی۔ اور ”بیچ“ منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہو گیا۔ (اس لئے کہ ”شپنگ کمپنی“ بحیثیت خریدار کے وکیل کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) لہذا اس سامان کا ”ضمان“ (رہسک) بھی خریدار (امپورٹر) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیچ کے وقت سامان تیار بائع کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں فوراً اسی وقت ”بیچ“ منعقد ہو جائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا، بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو

جس وقت ”ایکسپورٹر“ (بائع) وہ سامان ”شپنگ کمپنی“ کے حوالے کرے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہو جائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ ”پوائنٹ آف ٹائم“ ہے۔

مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عام طور پر اس سامان کے ”شپمنٹ“ (سامان کو جہاز کے ذریعہ امپورٹر کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ ایف، او، بی، F.O.B، دوسرا طریقہ C.and F، تیسرا طریقہ C.I.F ہوتا ہے۔

پہلے طریقے میں ”ایکسپورٹر“ کی صرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کرا دے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود ”امپورٹر“ ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں ”شپنگ کمپنی“ امپورٹر کی ایجنٹ ہوتی ہے۔ لہذا جس وقت شپنگ کمپنی اس سامان کی ڈیلیوری (قبضہ) لے گی تو اس کا قبضہ ”امپورٹر“ کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا ”رسک“ (ضمان) اسی وقت امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی C.and F کے طریقے سے مال روانہ کیا تو اس صورت میں اس سامان کو بھیجے کا کرایہ ”ایکسپورٹر“ (بائع) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں تاجروں کے درمیان تو موجودہ ”عرف“ یہ ہے کہ سی اینڈ ایف کی صورت میں بھی ”شپنگ کمپنی“ کو امپورٹر (خریدار) ہی کا ایجنٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ تو ہم نے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اس مجلس میں بھی بحث و مباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس ”عرف“ میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کہ کرایہ ”ایکسپورٹر“ ادا کر رہا ہے، شپنگ کمپنی ہی کو ”امپورٹر“ کا ایجنٹ سمجھا جائے، لہذا جس وقت ”ایکسپورٹر“ نے وہ سامان شپنگ کمپنی کے حوالہ کر دیا، اسی وقت اس سامان کا ضمان (رسک) امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر تیسرے طریقے کے ذریعہ ہو تو چونکہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اس میں ایکسپورٹر، امپورٹر کے لئے مال کا بیمہ کراتا ہے اور اس بیمہ کا فائدہ بھی امپورٹر کو حاصل ہوتا ہے، ایکسپورٹر بیمہ کرانے اور مال جہاز پر چڑھانے کے بعد فارغ ہو جاتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہوگا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے FOB، Cand F، اور CIF تینوں طریقوں میں شپمنٹ کے بعد مال کا رسک امپورٹر کی طرف شرعاً منتقل ہو جاتا ہے۔

ایگریمنٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ”اپورٹرز“ اور ”ایکسپورٹرز“ کے درمیان ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیع) ہوا ہے، اور ابھی حقیقی بیع نہیں ہوئی، اس صورت میں اگر ”ایکسپورٹرز“ اس وعدہ بیع کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں ”اپورٹرز“ کسی قسم کی چارہ جوئی کر سکتا ہے یا نہیں؟ — یا ”ایکسپورٹرز“ تو اپنا وعدہ پورا کر رہا ہے، لیکن ”اپورٹرز“ اس سامان کو لینے سے انکار کر دے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں ”ایکسپورٹرز“ کیا چارہ جوئی کر سکتا ہے؟

موجودہ قانون میں یہ بات ہے کہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیع) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو پہنچنے والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، اور اگر وہ نقصانات کی تلافی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ چونکہ ایک وعدہ ہے، اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ اس وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار تو ہوگا، لیکن دنیا کے اندر اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال ”مٹگنی“ ہے۔ یہ ”مٹگنی“ ایک وعدہ نکاح ہے، اور ”نکاح“ ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے ”مٹگنی“ کر لی، لیکن بعد میں اس نے نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ خلافی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت برا کام کیا، اور معاشرے میں اس کو بُری نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے نکاح کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب یہ اس وعدہ سے مکر گیا ہے، لہذا عدالت کے ذریعہ اس کو نکاح پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا۔ لہذا عام حالات میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ زبردستی پورا نہیں کرایا جاسکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے، اور تاجر وعدہ کی بنیاد پر بعض اوقات بہت سے ایسے اقدامات کر لیتا ہے جس پر اس کے پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور محنت بھی خرچ ہوتی ہے، اب اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہہ دے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہو سکتا ہے، اس لئے بعض فقہاء کرام نے اس کی اجازت دی ہے کہ ”دعویٰ“ کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جاسکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دو باتوں پر مجبور کر

سکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے، اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کسی وجہ سے اپنے اس وعدے کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے ”نقصان“ (ڈیکج Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

لیکن آج کل تجارت کے اندر نقصان (ڈیمبیجز) کا جو تصور ہے، اس میں اور شرعی اعتبار سے جس نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ آج کل کے عدالتی نظام میں جن ”نقصانات“ (ڈیمبیجز) کو وصول کرنے کی اجازت اور مہمچائش ہوتی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع ”اپر چوئیٹی کاسٹ“ پر ہوتی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کر لیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کر لیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے خریدنے سے انکار کر دیا۔ اگر وہ مجھ سے وہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے کتنا نفع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے کتنا نقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا۔ اب قیمتوں کے درمیان فرق کو ”نقصان“ تصور کر کے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

یا مثلاً ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھ لی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خرید لوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کر لیا کہ وہ سامان فروخت کر دے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی ”انٹرسٹ بیئر اسکیم“ میں لگا تا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کر لیا تھا، اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگائی، تو اس کی وجہ سے اس نفع سے محروم ہو گیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع اپر چوئیٹی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلکولیٹ) کیا جاتا ہے۔

نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے ”نفع کا نہ ہونا“ دوسری چیز ہے ”نقصان ہونا“۔ ان دونوں میں فرق ہے۔

”نقصان“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعہ میرے کچھ پیسے خرچ ہو گئے، اور ”نفع نہ ہونے“ کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے ذہن میں یہ تصور کر لیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہوگا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا۔ آج کل کے تاجروں کی اصطلاح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی ”نقصان“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جبکہ شرعاً اس کو ”نقصان“ نہیں کہا جاسکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے دس روپے کی خریدی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور کر لیا کہ میں اس چیز کو پندرہ روپے کی فروخت کر کے پانچ روپے نفع کماؤں گا۔ اب ایک خریدار آیا، اور اس نے وہ چیز پندرہ روپے کے بجائے ۱۲ روپے میں خرید لی، تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ تین روپے کا نقصان ہو گیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا، بلکہ شرعاً نقصان اس وقت متصور ہوگا جب آپ اس چیز کو ۹ روپے میں فروخت کر دیں۔ لہذا آج کل ”اپر چوٹی کا سٹ“ (متوقع نفع) کی بنیاد پر حساب کتاب کر کے نقصان کا جو تعین کر لیا جاتا ہے، شریعت میں ایسے نقصان کا کوئی اعتبار نہیں۔ بہر حال، یہ تفصیل ”وعدہ“ کے بارے میں تھی۔

ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

”ایکسپورٹ“ کے معاملے میں ایک اہم حصہ ”ڈاکومنٹ کریڈٹ“ کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ”آدمی چادر دیکھ کر پاؤں پھیلائے“۔ معاشیات کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل عملی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برخلاف یہ اصول اپنایا ہوا ہے کہ ”آدمی پاؤں پہلے پھیلائے اور چادر بعد میں تلاش کرے“ چنانچہ ”ایکسپورٹ“ کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آدمی مال بھیجنے کا آرڈر پہلے حاصل کر لیتا ہے، جبکہ نہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں پھر بھی ہم رائج طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کرتے ہیں۔

”ایکسپورٹ“ کو مال خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کرے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے ”ایکسپورٹ“ مال تیار کر کے آرڈر سپلائی کرے، جس کو آج کل ”ایکسپورٹ فنانسنگ“ کہا جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے، اس کے مطابق ہر بینک، ہر ادارہ اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کر دے گا۔ لیکن اس کی بنیاد ”انٹرسٹ“ (سود) پر ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہو جائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟

یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہم ایسی معیشت قائم کرنا چاہیں، جو اسلامی بنیادوں پر قائم ہو تو ایسی معیشت میں ”ایکسپورٹ فائننسنگ“ کس طرح ہو سکے گی؟

ایکسپورٹ فائننسنگ کے طریقے

ایکسپورٹ ”فائننسنگ“ کے دو طریقے رائج ہیں:

- ۱۔ پری شپمنٹ فائننسنگ۔
- ۲۔ پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ۔

پری شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

”پری شپمنٹ فائننسنگ“ کا طریقہ یہ ہے کہ ایکسپورٹر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال سپلائی کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا طریقہ بہت آسان ہے، وہ یہ ہے کہ اس ”فائننسنگ“ کو ”مشارکہ“ کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ ”ایکسپورٹر“ کے پاس معین طور پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں عام طور پر اس سامان کی قیمت بھی متعین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اتنا سامان فراہم کیا جائے گا۔ اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں ”ایل سی“ (L.C) کھلی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر اتنا نفع ملے گا، اور ”کاسٹ“ (خرچہ) بھی طے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ ہی کی بنیاد پر ”قیمت“ کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے، قیمت بھی تقریباً متعین اور اس پر ملنے والا منافع بھی تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزکشن) کی حد تک ”ایکسپورٹر“ کے ساتھ ”مشارکہ“ کرے، اور ایکسپورٹر سے یہ کہے کہ ہم آپ کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کر کے ”ایکسپورٹ“ کریں اور پھر ”امپورٹر“ کی طرف سے جو رقم آئے گی اور جو منافع ہوگا، وہ ہم اس تناسب کے ساتھ آپس میں تقسیم کر لیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائننسنگ حاصل ہو جائے گی۔

البتہ ”مشارکہ“ کے لئے یہ ضروری ہے کہ کچھ رقم ”ایکسپورٹر“ بھی لگائے، اور باقی رقم بینک یا مالیاتی ادارہ لگائے۔ لیکن اگر ”ایکسپورٹر“ اپنی طرف سے کوئی رقم نہ لگائے، بلکہ ساری رقم بینک یا مالیاتی ادارے کی ہو تو اس صورت میں ”مضاربہ“ کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ ”مضاربہ“ کے اندر

ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور عمل ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ ”ایکسپورٹر“ بھی اپنا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو ”مشارکہ“ ہی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہر حال، ”پری شپمنٹ فائننسنگ“ میں بہت آسانی کے ساتھ ”مشارکہ“ کیا جاسکتا ہے۔

پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

دوسرا طریقہ ”پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ“ کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ”ایکسپورٹر“ آرڈر کا سامان روانہ کر چکا ہے، اور اس کے پاس ”بل“ موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت باقی ہے۔ لیکن ”ایکسپورٹر“ کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر ”امپورٹر“ سے تم وصول کر لینا، اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دے دو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم ”ایکسپورٹر“ کو دے دیتا ہے۔ جس کو ”بل ڈسکاؤنٹنگ“ کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک دس فیصد کٹوتی کر کے ۹۰ ہزار روپے ”ایکسپورٹر“ کو دے دیتا ہے، اور بعد میں ”امپورٹر“ سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کر لیتا ہے۔ ”بل ڈسکاؤنٹنگ“ کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں ”سودی“ معاملہ پایا جا رہا ہے۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس ”بل ڈسکاؤنٹنگ“ کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس ”ایکسپورٹر“ کا ”پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ“ کرنے کا ارادہ ہو، وہ شپمنٹ اور سامان بھیجنے سے پہلے بینک کے ساتھ ”مشارکہ“ کر لے، جس کی تفصیل اوپر گزری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ”ایکسپورٹر“ امپورٹر کو سامان بھیجنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو ”ایل سی“ کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ ”امپورٹر“ کو ”ایل سی“ کی قیمت پر فروخت کر دے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ بینک کا نفع ہوگا۔ مثلاً ”ایل سی“ ایک لاکھ روپے کی کھولی ہے تو اب ”ایکسپورٹر“ بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کر دے۔ اور بینک ”امپورٹر“ کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرے۔ اور پانچ ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہو جائیں گے۔

لیکن یہ دوسری صورت اسی وقت ممکن ہے جبکہ ابھی تک ”امپورٹر“ کے ساتھ ”حقیقی بیع“ نہیں ہوئی، بلکہ ابھی تک ”وعدہ بیع“ (ایگریمنٹ ٹو سیل) ہوا ہے۔ لہذا اگر ”امپورٹر“ کے ساتھ ”حقیقی بیع“ ہو چکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال اس طرح سے ایکسپورٹر کو اپنی لگائی ہوئی رقم فوراً وصول ہو جائے گی، اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ بینکوں میں ”بل ڈسکاؤنٹ“ کرنے کا جو طریقہ اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے جائز نہیں۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کے سلسلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ قابل عمل ہو سکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے ”بل ڈسکاؤنٹ“ کرانا چاہتا ہے، وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (ٹرانزیکشن) علیحدہ علیحدہ کرے۔ ایک معاملہ یہ کرے کہ ایکسپورٹر بینک کو امپورٹر سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایجنٹ بنائے کہ تم میری طرف سے امپورٹر سے پیسے وصول کر کے مجھے دے دو، اور بینک ایجنٹ بننے اور امپورٹر سے قیمت وصول کرنے پر ایکسپورٹر سے ”سروس چارج“ وصول کرے۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ بینک ”ایل سی“ کی رقم سے کچھ کم رقم کا غیر سودی قرضہ ”ایکسپورٹر“ کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایکسپورٹر جو بل ڈسکاؤنٹ کرانا چاہتا ہے، وہ بل ایک لاکھ روپے کا ہے۔ اب ایکسپورٹر بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایجنٹ بنائے، اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم امپورٹر سے وصول کر کے مجھے فراہم کرو، میں اس پر تمہیں پانچ ہزار روپے ”سروس چارج“ ادا کروں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ وہ بینک سے پچانوے ہزار روپے کا غیر سودی قرضہ حاصل کرے، اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے بل کی رقم تمہیں وصول ہو جائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرض وصول کر لینا اور پانچ ہزار روپے سروس چارج کے وصول کر لینا۔ اس طرح یہ معاملہ برابر سراہر ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ ”سروس چارج“ کی جو رقم آپس میں طے کی جائے گی، وہ بل کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سروس چارج بل کی میچورینی کے پیریڈ سے ریلیٹڈ نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر بل کی ادائیگی کی مدت تین ماہ ہے تو سروس چارج چار ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو ”سروس چارج“ چھ ہزار روپے ہوگی، گویا کہ بل کی

ادائیگی کی مدت میں اضافے سے ”سروس چارج“ میں اضافہ نہیں کیا جاسکے گا، البتہ ایک لم سم ”سروس چارج“ مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔

”ایکسپورٹ فائننسنگ“ کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ پر غور کرتے ہیں۔

فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچینج کو پہلے سے بک کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں، پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلے کا جائزہ لینا آسان ہوگا۔

کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم و بیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے کمی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل کرنا شرعاً بھی منع ہوگا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلے میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا، اور نہ سود کی وجہ سے عدم جواز کا حکم لگے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ کہے کہ میں اکتیس روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا، تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کر دی ہے اور قانون کا احترام حتی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اوپن مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کمی بیشی کے ساتھ اجازت دے دی ہو تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہوگا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا یا ہم تبادلہ کیا جا رہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کر لے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ

کرے بلکہ بعد میں کر لے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے تو نقد ادائیگی کر دی ہو، دوسرے فریق نے ادائیگی کے لئے مستقبل کی تاریخ مقرر کر دی ہو تو اس صورت میں کرنسی کی جو قیمت آپس میں طے کی ہو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہو۔ مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پاکستانی دوسرے فریق کو دے دیئے اور اس سے یہ کہا کہ تم ایک ماہ بعد مجھے اتنے ڈالر واپس کر دینا۔ اس صورت میں ڈالر کی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ اگر مارکیٹ کی قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کر لیں گے تو اس کے ذریعہ سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور بہت آسانی کے ساتھ سود حاصل کیا جاسکے گا۔ مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازار میں ڈالر کی قیمت تو تیس روپے ہے اور تمیں روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے تقریباً ۳۳ ڈالر بنتے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک ماہ بعد چالیس ڈالر وصول کروں گا، ظاہر ہے کہ یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سود حاصل کرنا آسان ہو جائے گا، اور سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرائط کا لحاظ اس وقت ضروری ہے جب کرنسی کی حقیقی بیع ہو رہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ”وعدہ بیع“ ہو رہا ہے، یعنی دو فریق آپس میں یہ وعدہ کر رہے ہیں کہ مستقبل کی فلاں تاریخ کو ہم دونوں پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ تبادلہ کریں گے، اور وعدہ کے وقت نہ اس نے کرنسی دی اور نہ اس نے دی، تو اس صورت میں مندرجہ بالا اصول اور شرائط اس ”وعدہ بیع“ پر لاگو نہیں ہوں گی۔ لہذا اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں نقد ادائیگی کر دے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپس میں مقرر کردہ قیمت بازاری قیمت سے کم و بیش نہ ہو، بلکہ وعدہ کے وقت باہمی رضامندی سے جو قیمت چاہیں طے کر لیں، بشرطیکہ وعدہ بیع ہو، حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادائیگی اسی وقت ہو رہی ہو، اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو اس صورت میں بازاری قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

لہذا اگر میں کسی دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ فلاں تاریخ پر میں تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا، تو اس وقت باہمی رضامندی سے ہم جو ریٹ بھی مقرر کر لیں تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ وعدہ بیع ہے، حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی پارٹی محض وعدہ کی بنیاد پر کوئی ”فیس“ چارج نہیں کر سکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ فلاں تاریخ کو اس ریٹ پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہذا اپنے اس وعدہ پر اتنی فیس تم سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ آنے پر آپ مجھ سے ڈالر خریدیں یا نہ خریدیں۔ یہ

فیس وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔ البتہ ڈالر کا جو ریٹ چاہیں مقرر کر سکتے ہیں۔

بہر حال، کرنسی کی خرید و فروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کر دیئے۔

فارن ایکسچینج کی بکنگ کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ ”فارن ایکسچینج“ کی بکنگ مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ کرتا ہے، وہ بکنگ کرنے کی فیس الگ سے وصول کرتا ہے۔ اگر بکنگ کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاملہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں۔ لیکن اگر بینک بکنگ کی کوئی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ڈالر کا ریٹ آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ ریٹ بازار کے ریٹ کے مطابق ہو، تو یہ بکنگ وعدہ کی صورت میں جائز ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملے میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں لیتے۔ مجھے اس کے بارے میں کوئی حتمی ثبوت نہیں مل سکا، البتہ اس کے بارے میں شرعی حکم میں نے بتا دیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بکنگ درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بکنگ شرعاً جائز ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ بکنگ کرانے کی مقررہ تاریخ پر اگر فارن کرنسی وصول نہیں کی گئی تو اس وقت بینک کیا معاملہ کرتا ہے؟ مثلاً اگر بالفرض میں نے تین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن ایکسچینج بک کرایا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بینک سے وہ فارن ایکسچینج وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بینک کی طرف سے کوئی ہرجانہ لازم ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ مجھے اس کے بارے میں متضاد اطلاعات ملی ہیں۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آج کل اسٹیٹ بینک آف پاکستان مختلف میعاد کے لئے فارن ایکسچینج کی فارورڈ بکنگ کے لئے مختلف میعاد پر مختلف ریٹ مقرر کرتا ہے اور پھر اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ریٹ پر دوسرے تمام بینک ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ بھی کرتے ہیں، اور حقیقی بیع بھی کرتے ہیں، اور مختلف پیریڈ کے ساتھ مختلف ریٹ کا تعین بھی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص بینک میں جا کر یہ کہتا ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن ایکسچینج کی بکنگ کرانا

چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیٹ بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کر لے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جا کر کہے کہ میں اپنی بکنگ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کا ریٹ کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بکنگ کینسل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے اور پارٹی کا فائدہ ہے تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بکنگ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا اتنا نقصان ہو رہا ہے، لہذا اتنے پیسے آپ ادا کریں۔ البتہ بکنگ کے وقت کوئی فیس وغیرہ نہیں لی جاتی ہے، اور یہ بکنگ محض ایک ”وعدہ بیچ“ ہوتا ہے۔

بہر حال، برآمدات کے بارے میں جو ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کر دیئے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

سوال و جواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کیے گئے، حضرت مولانا مدظلہم نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیئے، جو یہاں پیش کیے جا رہے ہیں۔ (ادارہ)

وعدہ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے

سوال ۱: آپ نے جیسے فرمایا کہ اگر ”پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ“ کو اسلامی طریقے پر کرنا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب ”ایکسپورٹر“ کو آرڈر وصول ہو تو وہ ”امپورٹر“ کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (وعدہ بیع) کر لے، اس کے بعد ”ایکسپورٹر“ بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر وہ سامان فروخت کر دے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست ”امپورٹر“ کو ایل سی کی قیمت پر فروخت کر دے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف ”ایکسپورٹر“ ”امپورٹر“ کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کر رہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کر رہا ہے؟

جواب: میں نے عرض کیا تھا کہ ”امپورٹر“ سے ابھی تک حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی ”وعدہ بیع“ ہوا ہے، اور ”ایکسپورٹر“ کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جا کر یہ کہتا ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں ”امپورٹر“ کو فروخت کروں، آپ فروخت کر دیں اور مجھ سے یہ سامان خرید لیں۔ تو چونکہ ”امپورٹر“ کے ساتھ حقیقی بیع تو ہوئی نہیں ہے، بلکہ وعدہ بیع ہوا ہے، اور ”امپورٹر“ کو تو سامان درکار ہے، اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو، لہذا ”ایکسپورٹر“ اپنے ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کو بینک کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اور اس میں ”امپورٹر“ کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک ”امپورٹر“ سے کہے کہ سابقہ ایگریمنٹ ٹو سیل ختم ہو چکا، اور اب میرے ساتھ ایک نیا ایگریمنٹ کرو، پھر بینک اس ایگریمنٹ کے مطابق مال روانہ کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔

ریبیٹ کا مستحق کون ہوگا

سوال ۲: اگر ”ایکسپورٹر“ کو باہر سے مال بھیجنے کا ایک آرڈر موصول ہوا۔ اس نے وہ آرڈر بینک کی طرف ٹرانسفر کر دیا کہ یہ مال تم ”امپورٹر“ کو فروخت کر دو (جس کی تفصیل سوال نمبر ۱ میں گزر چکی) لیکن عام طور پر بینک چونکہ بذات خود معاملات کو ڈیل نہیں کرتا، بلکہ وہ ایجنٹوں کے ذریعہ کام کراتا ہے، چنانچہ بینک اسی ”ایکسپورٹر“ ہی کو اپنا ایجنٹ بنا دیتا ہے کہ اچھا تم ہماری طرف سے ”امپورٹر“ کو مال روانہ کر دو، چنانچہ ”ایکسپورٹر“ بینک کی طرف سے مال روانہ کر دے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے ملنے والے رعایتوں (ریبیٹ) کا حقدار کون ہوگا؟ بینک یا ایکسپورٹر؟

جواب: دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے آرڈر کو بینک کی طرف منتقل کرنا، دوسرے ہے بینک کو وہ سامان فروخت کرنا۔ جہاں تک آرڈر منتقل کرنے کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ ”ایکسپورٹر“ وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے، اور پھر بینک وہ سامان اپنے طور پر ”امپورٹر“ کو فروخت کرے، تو اس صورت میں چونکہ بینک ”سیلر“ ہے، اس لئے اس سیل کی تمام ذمہ داریاں بینک پر عائد ہوں گی۔ اگر کوئی داری ہوگی تو وہ بینک کے خلاف ہوگی۔

جہاں تک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریبیٹ کا تعلق ہے تو اس میں حکومت کو اختیار ہے اگر چاہے تو یہ ریبیٹ جو بطور انعام کے دیا جا رہا ہے اس شخص کو دیدے جس نے باہر سے آرڈر حاصل کیا اور جس نے مال تیار کیا۔ لیکن کسی مجبوری کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں بھیج سکا، بلکہ بینک کو فروخت کر دیا، اور بینک نے وہ مال آگے ”امپورٹر“ کو سپلائی کر دیا۔ اور اگر چاہے تو حکومت یہ ریبیٹ بینک کو دیدے۔ کیونکہ اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص صرف بینک کا ایجنٹ ہے۔

کیا امپورٹر کی رضا مندی ضروری ہے

سوال ۳: اگر ”ایکسپورٹر“ وہ آرڈر بینک کی طرف منتقل کر دے گا تو کیا اس صورت میں ”امپورٹر“ کی رضا مندی ضروری نہیں ہوگی؟

جواب: بے شک اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لہذا اگر ”ایمپورٹر“ اس منتقلی پر آمادہ نہ ہو تو ”ایکسپورٹر“ اپنے ”ایگریمنٹ“ کو ختم کر دے اور بینک پھر ایمپورٹر سے ایک مستقل معاملہ طے کر کے اس کو مال روانہ کرے۔

کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت

کر سکتا ہے؟

سوال ۴: اگر ”ایکسپورٹر“ مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر آئے، اور دکاندار سے آکر اس رقم سے مال خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا مال فروخت کر سکتے ہیں۔ جبکہ دکاندار کو معلوم ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر مال خرید کر ایکسپورٹ کر رہا ہے؟

جواب: اگر ایک شخص بینک سے سودی قرض لے کر آیا ہے، اور دکاندار کو اس کا علم بھی ہے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں شرعاً کوئی گناہ نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے سودی قرض لیا تو اس نے حقیقت میں بہت سنگین گناہ کیا، اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا کام کیا۔ لیکن جو پیسے بطور قرض اس کے پاس آئے ہیں، اب اگر ان پیسوں سے وہ کوئی چیز خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض لینے کے گناہ کا اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ وہ اس کو سامان فروخت کر سکتا ہے۔

کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

سوال ۵: کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: صرف ”ڈاکومنٹس“ (کاغذات) کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔ البتہ جس سامان کے وہ کاغذات ہوں، اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا رسک اور اس کا ضمان بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے تو یہ صورت شرعاً جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی منتقلی کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

سوال ۶: بینکوں کو ٹریڈنگ یا خرید و فروخت کی براہ راست اجازت نہیں ہے، بلکہ وہ صرف فنانسنگ کر سکتے ہیں تو پھر آپ نے جو طریقہ اوپر بیان کیا کہ ”ایکسپورٹر“ وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے،

اور پھر بینک ”امپورٹر“ کو فروخت کرے، تو بینک یہ سامان کس طرح فروخت کر سکتا ہے؟
 جواب: ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ بینک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے، دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو جو ”موڈ آف فائننسنگ“ کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈر یلیٹڈ موڈس کا قانون موجود ہے۔
 اس میں صاف طور پر ”ٹریڈ“ (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ ”مراہم“ ”ٹریڈ ریلیٹڈ“ ہے۔ اسی طرح ”مارک اپ“ اصلاً ٹریڈ ریلیٹڈ ہے۔ لہذا ایک طرف تو یہ کہا جا رہا ہے کہ ”ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس“ کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہا جا رہا ہے کہ ”بینک ٹریڈنگ“ نہیں کریں گے۔ چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہذا یہ معاملہ کورٹ تک پہنچایا جائے، پھر کورٹ یہ فیصلہ کرے کہ یہ تضاد کس طرح دور ہو سکتا ہے۔ البتہ میری رائے یہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہونی چاہئے، تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ کم کر سکیں۔

کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو

جائے گا یا نہیں؟

سوال ۷: عام طور پر جو دوسرے ممالک میں خریدار ہوتے ہیں، ان کے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی نگرانی کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مال تیاری کے کس مرحلے میں ہے۔ اور: ب مال تیار ہو جاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک I.C (سرٹیفکیٹ) جاری کر دیتے ہیں کہ اب یہ مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کر دیں۔ چنانچہ ایکسپورٹر مال روانہ کر دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے ”رسک“ امپورٹر کی طرف منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟
 جواب: اگر اس ایجنٹ کو ذیلیوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایجنٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے، مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خود روانہ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک منتقل نہیں ہوگا۔

ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

سوال ۸: ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کرانا، پھر روانہ کرنا۔ اور انشورنس کرانا شرعی اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو اب کس

طرح ہم مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

جواب: ”انشورنس“ کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی جتنی اسکیمیں رائج ہیں، ان سب میں سود اور قمار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہذا جب تک کوئی ایسی انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جو ان ناجائز معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرانا شرعاً جائز نہیں۔ یہ عجیب مفروضہ لوگوں نے ذہنوں میں بٹھالیا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہو سکتی، اور کوئی کام نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک ”ایکسپورٹ“ کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی اینڈ ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ”انشورنس کرانا“ ”ایکسپورٹ“ کی ذمہ داری نہیں ہوتی، بلکہ مال کو شپنگ کمپنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور ”انشورنس“ کرنا ”ایمپورٹ“ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی آئی ایف کا معاملہ ہے، جس میں ”انشورنس کرانا“ ایکسپورٹ کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں ”ایکسپورٹ“ کو انشورنس بھی کرانا پڑتا ہے۔ لہذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی آئی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا تو ایف او بی کا معاملہ کریں یا سی اینڈ ایف کا معاملہ کریں، تاکہ انشورنس کرانے کی ذمہ داری ان کی نہ رہے۔

مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال ۹: آپ نے جیسے فرمایا کہ ”ایکسپورٹ“ جب ”ایمپورٹ“ سے معاملہ کرے تو اس وقت ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کرے، حقیقی سیل نہ کرے، پھر جس وقت ایمپورٹ کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہو جائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کر لی جاتی ہے، جبکہ مال کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مال ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے، بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرانا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے، بلکہ اس وقت ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں کنفرم معاملہ کر رہا ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے ”بیع کا وعدہ“ کنفرم ہے۔

مجبوری کی وجہ سے وعدہ بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

سوال ۱۰: اگر ایک شخص نے کاشن سپلائی کرنے کے لئے ایگریمنٹ ٹو سیل کر لیا، لیکن اسی سال کاشن کی فصل خراب ہوگئی جس کی وجہ سے ”ایکسپورٹر“ وہ کاشن سپلائی نہیں کر سکا، اس کا شرعی حکم کیا ہے؟
جواب: چونکہ حقیقی سیل نہیں ہوئی تھی، بلکہ ایگریمنٹ ٹو سیل ہوئی تھی، اور اب وقت آنے پر ایک آفتِ سماوی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا ہے۔ اب وہ ”امپورٹر“ کو اطلاع کر دے کہ اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا، لہذا یہ وعدہ بیع ختم کر دیا جائے۔ اور اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹر گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

اگر ایکسپورٹر اپنا وعدہ بیع پورا نہ کرے تو؟

سوال ۱۱: اگر ”ایکسپورٹر“ نے ۵ ہزار کاشن کی سیل سپلائی کرنے کا وعدہ کر لیا، اور قیمت بھی طے ہوگئی، پھر اس نے کاشن سپلائی کرنا شروع کی۔ حتیٰ کہ دس ہزار بیلیں سپلائی کر دیں۔ اس کے بعد کاشن کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا، اب ایکسپورٹر نے سوچا کہ اگر میں نے پرانے ریٹ پر مال سپلائی کر دیا تو قیمت بڑھنے کی وجہ سے جو منافع ملنا چاہئے وہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ اس نے پانچ ہزار بیلیں روک لیں اور امپورٹر کو سپلائی نہیں کیں۔ اور اسی زمانے میں حکومت نے ”کاشن ایکسپورٹ“ پر پابندی لگا دی۔ چنانچہ ایکسپورٹر نے اس پابندی کا غدار کر کے امپورٹر سے یہ کہہ دیا کہ میں اس پابندی کی وجہ سے مزید پانچ ہزار بیلیں نہیں بھیج سکتا۔ پھر اس نے یہ پانچ ہزار بیلیں عام بازار میں فروخت کر کے بہت بڑا نفع حاصل کر لیا۔ اگر وہ ایکسپورٹ کرتا تو اتنا منافع اس کو نہ ملتا۔ اب سوال یہ ہے کہ ”ایکسپورٹ“ کا یہ عمل شرعاً درست ہے؟

جواب: اگر ایکسپورٹر پابندی لگنے سے پہلے وہ کاشن سپلائی کر سکتا تھا، لیکن قیمت بڑھنے کی وجہ سے اس نے وہ مال اپنے پاس جان بوجھ کر روک لیا، سپلائی نہیں کیا تو اس صورت میں معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اس وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو؟

سوال ۱۲: آپ نے فرمایا کہ ”ڈاکومنٹس کی ڈسکاؤنٹنگ“ شرعاً کسی بھی صورت میں جائز نہیں، لہذا ایکسپورٹ کرنے کے لئے بینک یا مالیاتی ادارے سے مشارکہ کیا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بھی

بنک یا مالیاتی ادارہ مشارکہ اور مضاربہ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ کیونکہ بینک ہم پر اعتماد نہیں کرتا، اور اعتماد نہ کرنے کی وجہ سے وہ یہ معاملات کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

جواب: چونکہ ”ایکسپورٹ“ کا ٹرانزیکشن (معاملہ) صاف ہوتا ہے، اس میں سامان متعین، قیمت متعین، منافع بھی تقریباً متعین ہوتا ہے، لہذا مشارکہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، سوائے اس کے کہ نیت خراب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایکسپورٹر کی طرف سے بینکوں پر کوئی دباؤ اور پریشر ہو کہ ہم بینکوں سے مشارکہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے معاملہ نہیں کریں گے تو بینک اور مالیاتی ادارے خود بخود اس کام کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔



البيع بالتعاطى

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویت میں ”بیت التمويل الكويتی“ کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا، جو ”بحوث“ میں موجود ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

البيع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عاقدین عقد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کیے بغیر مشتری چیز کی قیمت یا نفع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دیدے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عاقدین میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا شخص قول کے بجائے فعلاً اس بیع کو قبول کر لے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دے دو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اٹھا کر دیدے اور اس سے پیسے وصول کر لے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب لفظاً ہوا اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک شخص دکان میں داخل ہوا، دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اٹھائیں اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عاقدین کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو ”بیع تعاطی“ یا ”بیع معاطاة“ کہا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ البتہ امام شافعی کے مشہور مذہب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب و قبول پر موقوف ہوتی ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب و قبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتب شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے حکم کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے، اور اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوتی۔ یہ ان کا مشہور مذہب ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور نفیس اشیاء میں بیع تعاطی

جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سرتج اور ردیانی رحمہ اللہ علیہما کا قول ہے۔^(۱)

حنفیہ میں سے امام ربخؒ کا بھی یہی قول ہے۔^(۲)

۳۔ جن چیزوں میں بیع تعاظمی کا عرف جاری ہے، ان میں بیع تعاظمی جائز ہے، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ جو لوگ ”بیع معاظاۃ“ سے واقف ہیں جیسے عام آدمی اور تاجر وغیرہ، ان کا بیع معاظاۃ کرنا جائز ہے، اور جو لوگ بیع معاظاۃ سے پوری طرح واقف نہیں، ان کو تلفظ کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔^(۳)

البتہ جمہور فقہاء کا مذہب رائج یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تعاظمی کے ذریعہ بیع منعقد ہو جاتی ہے، بشرطیکہ یہ عقد آپس کی رضامندی کے ساتھ طے پائے۔ مذہب جمہور کی دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت نقل کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی وضاحتی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات مثلاً ”قبض“ ”احراز“ اور ”تفرق“ کے سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کیا تھا، اسی طرح بیع کی کیفیت معلوم کرنے کے لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، چنانچہ عرف کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاروں میں اس طرح سے بیع کا معاملہ کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ ان کے درمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع کی اس قسم پر شریعت کے بعض احکام کا دارومدار ہے اور ان کو شریعت نے اپنی جگہ پر برقرار بھی رکھا ہے، لہذا اپنی رائے سے بیع کی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کے درمیان اس بیع کا کثرت سے شیوع کے باوجود اس میں ایجاب و قبول کا استعمال ثابت اور منقول نہیں، اگر ایجاب و قبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہو جاتی، اور اگر ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا درجہ رکھتا تو اس صورت میں اس حکم کو آگے دوسروں تک پہنچانا واجب ہو جاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ جو بات آگے پہنچانا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں سستی اور غفلت سے کام لیتے۔

دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلوی پایا جاتا ہے،

(۱) مغنی المحتاج للشریعی ۴/۲۲۲۔ (۲) فتح القدیر ۵/۳۵۹۔ (۳) مغنی المحتاج ۲/۴۲۔

لہذا اگر بیع کے اندر ایجاب و قبول کا تلفظ شرط کے درجے میں ہوتا تو حضور اقدس ﷺ اس کو ضرور اس طرح واضح کر کے بیان فرماتے کہ وہ حکم مخفی نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط ہوتا تو پھر اس کے نہ پائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر مال کھانے کی نوبت آ جاتی، اور ہمارے علم کی حد تک حضور اقدس ﷺ یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیع تعاطی کے معاملات کرتے آ رہے ہیں اور ہمارے مخالفین سے پہلے کسی نے بھی بیع کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح ہبہ، ہدیہ، صدقہ وغیرہ میں بھی ایجاب و قبول کا یہی حکم ہے کہ زبان سے ان کا تلفظ ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب و قبول کا استعمال کرنا منقول نہیں، حالانکہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حبشہ اور دوسرے مقامات کے بہت سے ہدایا پیش کیے گئے۔ اور لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کے دن حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں ہدیہ پیش کرنے کو اولیت دیتے تھے۔ (متفق علیہ)

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول فرمائیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہا جاتا کہ یہ ہدیہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے۔

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں لائے، اور آ کر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حقدار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے ان کی بات سن کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھالیں۔ آپ ﷺ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ

کھجوریں آپ ﷺ کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ کھجوریں آپ کے لئے ہدیہ لایا ہوں۔ اس وقت حضور اقدس ﷺ نے ”بسم اللہ“ پڑھی اور ان کو کھایا۔

دیکھئے ان احادیث میں نہ تو حضور اقدس ﷺ سے قبول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے ”ایجاب“ کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ ﷺ نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ اور اکثر روایات میں ایجاب و قبول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ ”معاطاة“ کے طور پر وہ معاملہ مکمل ہو گیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی کے ساتھ جدائی ہونا اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاملہ درست ہو گیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب و قبول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آ جاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر اموال حرام ہو جاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب و قبول کا مقصد تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہذا جب ایجاب و قبول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھاؤ یا تعاظمی وغیرہ پائی جائے جو آپس کی رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھاؤ یا تعاظمی اس ایجاب و قبول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ صرف ایجاب و قبول نہیں ہے۔^(۱)

اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مراہمہ کے معاملات میں

”تعاظمی“ کے جواز کی حد

بہر حال، یہ تو بیوع میں ”تعاظمی“ کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعاظمی جائز ہے جس کے دلائل پیچھے علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت میں بیان کر دیئے گئے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ”تعاظمی“ سے صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی عقد میں ”تعاظمی“ سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی شرعی قباحت لازم آ جائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کسی ناجائز معاملے کے ساتھ اشتباہ

لازم آجائے، تو اس صورت میں ”تعاطی“ سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود مراہجہ تعاطی کے ذریعہ انجام دیئے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سامان یا آلات یا مشینری وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوبہ اشیاء پہلے خود اپنے لئے بازار سے خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مراہجہ مؤجلہ پر گاہک کو فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن عملی طور پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء خود نہیں خریدتا بلکہ وہ گاہک کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے کہ تم میرے وکیل بن کر بازار سے فلاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خرید لو۔ جب گاہک اس چیز پر بینک کے وکیل کی حیثیت سے قبضہ کر لیتا ہے تو پھر اس کے بعد گاہک مراہجہ مؤجلہ کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت وکیل کے اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقل کر دے، اور پھر ان اشیاء کو بینک سے خریدنے کے لئے از سر نو بینک کو اوافر (ایجاب) کرے اور بینک گاہک کی اس اوافر کو قبول کرے۔ بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں اختصار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مراہجہ کا معاملہ ”تعاطی“ کی بنیاد پر ہو جائے اور از سر نو دوبارہ ایجاب و قبول کی ضرورت نہ ہو، لہذا جس وقت گاہک اس سامان پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز ”تعاطی“ کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔ ”تعاطی“ اگرچہ اصلاً جائز ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مراہجہ للامر بالشراء کو آجکل اسلامی بینک سودی قرض کے بدل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہذا اس قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے۔ اب ان دونوں کے درمیان جوہری فرق یہی ہے کہ سودی معاملات میں معاملے کی اصل بنیاد ”پیسے کا بھاؤ“ ہے۔ چنانچہ بینک اسی ”بھاؤ“ (کرنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی خطرہ مول لیے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جبکہ ”مراہجہ“ کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ سامان تجارت ہوتا ہے جو بینک کی ملکیت میں ہوتا ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمان میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہذا دونوں کے درمیان یہ عملی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مراہجہ کے اندر اس سامان پر کوئی مدت، چاہے وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو، ایسی گزرنی چاہئے جس میں وہ سامان

بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں ہو، اگر اس عرصہ کے اندر وہ سامان تباہ ہو جائے تو وہ بینک کا نقصان ہوگا۔ چنانچہ بینک نہ تو اس مال کے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور نہ اس پر کسی منافع کا مطالبہ کرے گا۔ اگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو حاصل ہونے والا نفع ربح مالہ بضمن میں داخل ہو کر انص حدیث حرام ہو جائے گا۔

لہذا اگر ہم مراہجہ کے اندر بھی ”تعاطی“ کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا وکیل بن کر وہ سامان خرید کر اپنے قبضے میں لے لیا، اسی وقت خود بخود تعاطی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع مکمل ہو گئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور مراہجہ کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا اور عملی طور پر یہی صورت ہو جائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دے دی اور کسی بھی لمحے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا خطر مول لیے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مطالبہ کر دیا۔

زیر بحث مسئلے میں ”تعاطی“ کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ ”تعاطی“ کے اندر اگرچہ ایجاب اور قبول کا تلفظ شرعاً ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنا تو شرعاً ضروری ہے، جبکہ زیر بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہو جائے گی، نہ ایک شخص لے گا اور نہ ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیر بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن رہا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعاطی کی بنیاد پر عقد مراہجہ جائز نہیں ہے۔



بیع الاستحرار

یہ مقالہ بیع بالتعاطی کا حصہ ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کیا، یہ مقالہ ”بحوث“ میں شائع ہو چکا ہے، حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بیع الاسترجار

لغوی اعتبار سے ”بیع الاسترجار“ ”استرجار المال“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا مال لینا۔ اور فقہاء متاخرین کی اصطلاح میں ”بیع الاسترجار“ یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دونوں کے درمیان نہ تو ایجاب و قبول ہوتا ہے اور نہ ہی بھاؤ تاؤ ہوتا ہے۔

پھر ”بیع الاسترجار“ کی دو قسمیں ہیں:

- ۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت بعد میں دی جائے۔
 - ۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو دے دی جائے۔
- جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ حنفیؒ نے درمختار میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

”ما يستجره الانسان اذا حاسبه على ائمانها بعد استهلاكها.“

یعنی ”بیع الاسترجار“ یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں اُن کی قیمت کا حساب کر کے ادا کر دے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھوتہ کر لے کہ جب کبھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوا لے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء ایجاب و قبول کے بغیر اور کسی بھاؤ تاؤ اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دے دیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا ہے، اور پھر ایک ماہ کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا ہے، مہینے کے آخر میں اس کا حساب ہو جاتا ہے، اور وہ شخص یک مشت تمام اشیاء کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگئی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کر لی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ثمن مجہول کے ساتھ بیع منعقد ہوگی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار اور مشتری کے

درمیان نہ تو بھاؤ تاؤ ہوتا ہے اور نہ ہی ٹمن کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگی جب مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہوگا، جبکہ اس وقت وہ چیز استعمال کے بعد ختم ہو چکی ہوگی تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیع منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری اس چیز کو استعمال کر کے ختم کر دے گا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ معدوم چیز کی بیع لازم آئے گی۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے ”بیع الاستجرار“ کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ عام فقہاء شافعیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

”فاما اذا اخذ منه شيئا ولم يعطه شيئا، ولم يتلفظا ببيع بل زريا اخذه بضمنه المعتاد، كما يفعله كثير من الناس، فهذا باطل بلا خلاف لانه ليس ببيع لفظي ولا معاطاة، ولا يعد بيعا فهو باطل، وليعلم هذا وليحترز منه، ولا تغتر بكثرة من يفعله، فان كثيرا من الناس ياخذ الحوائج من البياع مرة بعد مرة من غير مبايعة ولا معاطاة ثم بعد مدة يحاسبه ويعطيه العوض، وهذا باطل بلا خلاف لما ذكرناه.“ (۱)

”یعنی اگر کوئی شخص (دکاندار) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ دے اور دونوں (بائع اور مشتری) زبان سے بیع کا تذکرہ بھی نہ کریں بلکہ دونوں یہ نیت کر لیں کہ اس چیز کی عام بازاری قیمت پر اس کی بیع ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس طرح کا معاملہ کرتے ہیں، تو بیع کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو لفظی بیع ہے اور نہ بیع معاطاة میں داخل ہے، اور جب کسی بیع کے اندر اس کا شمار نہیں ہے تو یہ بیع کی صورت باطل ہوگی۔ بیع کی اس قسم کا حکم جاننے کے بعد اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیع کا کثرت سے پایا جانا تمہیں دھوکے میں نہ ڈالے، اس لئے کہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وقتاً فوقتاً بیع لفظی اور معاطاة کے بغیر اپنی ضرورت کی اشیاء لیتے رہتے ہیں، پھر کچھ مدت کے بعد آپس میں حساب کر لیتے ہیں اور دکاندار ان اشیاء کا معاوضہ دے دیتے ہیں۔ یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”بیع تعاظمی اور استجرار“ کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ مدون نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیع کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے۔ ان

میں سے ایک امام غزالی بھی ہیں۔ چنانچہ علامہ رٹلی فرماتے ہیں:

”اما الاستحجار من بیاع فیاطل اتفاقا ای حیث لم یقدر الثمن کل مرة

علی ان الغزالی سامح فیہ ایضا بناء علی جواز المعاطاة.“ (۱)

”کسی دکاندار سے تھوڑا تھوڑا لینا یہ بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس میں ہر چیز

قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالی نے بیع معاطاة کے جواز کی بناء پر اس میں

بھی تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔“

علامہ شربنی خطیب فرماتے ہیں:

”واخذ الحاجات من البیاع یقع علی ضربین احدهما ان یقول: اعطنی

بكذا لحما او خبزا مثلا وهذا هو الغالب ۛ يدفع الیه مطلوبه فیقبضه

ویرضی به ثم بعد مدة یحاسبه ویؤدی ما اجتمع علیه، فهذا مجزوم

بصحته عند من یجوز المعاطاة فیما اراه.

والثانی: ان یلتمس مطلوبه من غیر تعرض لثمن کاعطنی رطل خبز

او لحم مثلا فهذا محتمل وهذا ما رای الغزالی اباحته ومنعها المصنف

(یعنی النووی رحمہ اللہ). (۲)

”یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ

خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت یا روٹی دے دو۔ عام طور پر یہی

صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا اس کو اس کی مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے اور

خریدنے والا اس چیز پر قبضہ کر کے اس پر رضامندی کا اظہار کر دیتا ہے، پھر کچھ

مدت کے بعد اس کا حساب ہو جاتا ہے اور خریدنے والا تمام واجب الاداء رقم ادا کر

دیتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع معاطاة کے جواز کے قائل ہیں، ان

کے نزدیک یہ صورت یقینی طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کیے بغیر دکاندار سے اپنی

مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دے دو

(چنانچہ بیچنے والا اس کو مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے) اس صورت کے جائز ہونے میں

احتمال ہے، البتہ امام غزالی اس کے جواز کے قائل ہیں، اور مصنف (یعنی علامہ

نووی رحمۃ اللہ علیہ) اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔“
مالکیہ کی کتب میں ”بیع الاستجرار“ کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جاتی ہے، چنانچہ امام مالکؒ مؤطا میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولا باس ان يضع الرجل عند الرجل درهما ثم يأخذ منه بربع او ثلث او بكسر معلوم سلعة معلومة فاذا لم يكن في ذلك سعر معلوم وقال الرجل: آخذ منك بسعر كل يوم، فهذا لا يحل لانه غرر يقل مرة ويكثر مرة ولم يفرقا على بيع معلوم۔“ (۱)

”اگر ایک شخص دکاندار کے پاس ایک درہم رکھوا دے اور پھر اس دکاندار سے اس درہم کے تہائی یا چوتھائی یا اس کے خاص حصے کے عوض کوئی چیز خرید لے تو یہ صورت جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے جو چیز بھی خریدوں گا، وہ اس دن کے بھاؤ کے حساب سے خریدوں گا، تو یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، اور متعاقدین کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے تعین کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی ہے)۔“

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک ”استجرار“ کے ناجائز ہونے کی وجہ قیمت کی جہالت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کر دی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔ اس حد تک مالکیہ اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ابن مفلحؒ ”النکت والفوائد السنیة“ میں فرماتے ہیں:

”قال ابو داؤد فی مسائلہ باب فی الشراء ولا یسمى الثمن سمعت احمد سئل عن الرجل یبعث الی البقال فیأخذ منه الشئ بعد الشئ، ثم یحاسبه بعد ذلك قال: ارجو ان لا یكون بذلك بأس. قال ابو داؤد: وقیل لأحمد: یرکون البیع ساعتئذ؟ قال: لا۔“

قال الشیخ نقی الدین: وظاهر هذا انهما اتفقا علی الثمن بعد قبضه المبیع والتصرف فیہ، وان البیع لم یکن وقت القبض، وانما کان وقت

التحاسب وان معناه صحة البيع باسعر“ (۱)

”امام ابو داؤد ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خریدا جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً لیتا رہتا ہے اور آخر میں حساب کر لیتا ہے۔ امام احمد نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمد سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ بیع اسی وقت منعقد ہو جائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔ شیخ تقی الدین فرماتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں متعاقدین نے بیع پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اتفاق کر لیا تھا اور یہ بیع بیع پر قبضہ کے وقت منعقد نہیں ہوگی بلکہ حساب کتاب کے وقت منعقد ہوگی، اور یہ بیع بازاری قیمت کے مطابق درست ہو جائے گی۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ حنابلہ کے نزدیک ”بیع الاستجرار“ کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے، لہذا اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہو گئیں۔ جہاں تک احناف کا تعلق ہے تو متاخرین حنفیہ نے ”بیع الاستجرار“ کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ دکاندار سے سامان لیتے وقت قیمت کا کوئی تذکرہ نہ ہو۔ درمختار میں ہے:

”ما يستجره الانسان من البتاع اذا حاميه على اثمانها بعد استهلاكها جاز استحساناً“ (۲)

”انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ استحساناً جائز ہے۔“ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

”ومما تسامحوا فيه واخرجوه عن هذه القاعدة ما في القنية: الاشياء التي تؤخذ من البتاع على وجه الخرج كما هو العادة من غير بيع كالعدس والملح والزيت ونحوها ثم اشتراها بعد ما انعدمت صح اه فيجوز بيع المعلوم هنا“ (۳)

(۱) موسوعة الفقه الاسلامي، ۳۰۵/۵۔ (۲) درمختار مع رد المختار، ۵۱۶/۴۔

(۳) البحر الرائق، ۲۵۹/۵۔

”بیع کی وہ صورت جس میں علماء حنفیہ نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے جو ”قنیہ“ میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ گھریلو ضرورت کی وہ اشیاء جس کو عادیہ لوگ بغیر بیع و شراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے لیتے ہیں، جیسے دال، نمک، تیل وغیرہ، اور پھر ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں، یہ معاملہ صحیح ہے اور اس میں ”معدوم“ کی بیع جائز ہوگی۔“

اس سے ظاہر ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ”بیع الاستجرار“ استحساناً جائز ہے، لیکن پھر وجہ استحسان کی کیفیت کے بارے میں علماء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، چنانچہ مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارات کے مطالعہ کے بعد میرے نزدیک جو خلاصہ نکلا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

وہ ”بیع الاستجرار“ جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جائے، وہ دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری دکاندار سے کوئی چیز لے تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کر دے یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے علم میں ہو۔ جو حضرات فقہاء بیع تعاطی کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ”استجرار“ کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع ”تعاطی“ کے طور پر اسی وقت بیع منعقد ہو جائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لے گا، البتہ تمام بیوع کا حساب آخر (مہینے) میں اکٹھا ہو جائے گا۔ اس صورت میں نہ تو ثمن مجہول کے ساتھ بیع ہونے کی خرابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدوم کی خرابی لازم آئے گی۔ بیع استجرار کی یہ صورت حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور فقہاء شوافع میں امام غزالی اور ابن سرتج رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع استجرار کا جواز ایجاب و قبول کے تلفظ پر موقوف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ ”تعاطی“ میں جمہور کا مسلک رائج ہے۔

یا تو یہ صورت ہوگی کہ دکاندار ہر مرتبہ چیز کی قیمت بیان نہ کرے البتہ ابتدائی گفت و شنید ہی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھوتہ ہو جائے کہ مشتری جس روز جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازاری قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع استجرار کی یہ صورت قبضہ کرنے کے دن کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی، اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت مثل پر یا لکھی ہوئی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر ہی فریقین کو متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو جائے۔^(۱) لیکن مسلک شافعیہ

اور حنابلہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہو جائے گی۔ جہاں تک شوافع کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو امام رافعیؒ کی طرف یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

”وحكى الرافعی وجها ثالثا انه یصح مطلقا للتمكن من معرفته كما لو قال: بعت هذه الصبرة كل صاع بدرهم یصح البیع وان كانت جملة الثمن فی الحال مجهولة وهذا ضعیف شاذ.“

”امام رافعیؒ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے، اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں تمہیں گندم کا یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس ڈھیر کی کل قیمت مجہول ہے، البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے۔“ (۱)

جہاں تک حنابلہ کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدینؒ نے اختیار کیا ہے۔ (۲) اور ما قبل میں ہم علامہ تقی الدینؒ کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیمؒ بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ سے اس کا جواز منصوص ہے، اور ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

بہر حال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آ جاتی ہے اور کسی منضبط اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو دس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہذا جن فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ”بازاری بھاؤ“ پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ”بازاری بھاؤ“ (جبکہ عائدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستقر اور

(۱) المجموع شرح المہذب، ۳۶۶/۹۔

(۲) الانصاب للمرداوی، ۳۱۰/۴۔

(۳) اعلام الموقعین، ۳/۴۔

ناپائیدار ہے، لہذا بازاری بھاؤ پر عقد کرنے کی صورت میں ثمن مجہول رہے گا اور یہ جہالت مفصی الی النزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی نہ تو اکائیوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور نہ ہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی غلطی یا جھگڑے کا بھی احتمال نہیں رہتا۔ لہذا جو حضرات فقہاء "بازاری بھاؤ" پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع کے وقت قیمت کے سلسلے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کر دینا ہی قیمت بیان کر دینے کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے گی جو مفصی الی النزاع ہو۔ چنانچہ امام محقق علامہ ابن ہمام اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ومما لا يجوز البيع به: البيع بقيمته، او بما حل به او بما تريد او تحب
او براس ماله او بما اشتراه او بمثل ما اشترى فلان لا يجوز وكذا لا
يجوز بمثل ما يبيع الناس الا ان يكون شيئا لا يتفاوت كالخبز
واللحم.“ (۱)

”وہ صورتیں جن میں بیع جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم پسند کرو، یا اس کے راس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس قیمت پر اس نے خریدا، یا فلاں کی قیمت خرید کی مثل پر فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔
اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس قیمت مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی اکائیوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے روٹی اور گوشت۔“

علامہ ابن عابدینؒ نے بھی اس قسم کی عبارت صاحب "النہر الفائق" سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے، چنانچہ فرمایا:

”وخرج ايضا ماله لو كان الثمن مجهولا كالبيع بقيمته او براس ماله او بما

اشتراہ او بمثل ما اشتراہ فلان ومنہ ایضا ما لو باعہ بمثل ما بیع
الناس الا ان یکون شیئاً لا یتفاوت۔“ (۱)

”اور اس حکم سے وہ بیع بھی خارج ہوگی جس میں ثمن مجہول ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیع کرنا، یا اس کے راس المال پر بیع کرنا، یا اس قیمت پر بیع کرنا جس پر بائع نے اس کو خریدا تھا، یا فلاں شخص نے جس قیمت پر خریدا تھا اسی قیمت پر بیع کرنا.....
..... اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بائع یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیع اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی مختلف اکائیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو۔“

میرے خیال میں یہ رائے اعتدال سے زیادہ قریب اور متفقہ اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی جہالت ثمن جو مفہمی الی النزاع ہو، بیع کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط پیمانے کی تعیین کے بعد نزاع کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرتفع ہو گیا تو اب بیع جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت مثل کو ایک متعین پیمانے کے ساتھ اس طرح ایڈجسٹ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تطبیق دینے میں کسی نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھاؤ کی بنیاد پر ان اشیاء میں ”بیع الاستجرار“ بھی جائز ہوگی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں اس خیال سے ڈال جاتا ہے کہ مہینے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (ریٹیل پرائز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کی ریٹیل پرائز اس طرح فکس ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہاں، بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے بیچ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے نزاع کی کوئی صورت موجود نہیں۔ لہذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے حکم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر

بیع منعقد ہو جائے گی اور مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہو جائے گا۔ بہر حال یہ استجرار کی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ بیع الاستجرار کی دوسری قسم میں بیع ہر مرتبہ اس وقت منعقد ہو جاتی ہے جس وقت مشتری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کہ ثمن کی تعیین کے سلسلے میں آپس میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لیکن اگر اس بیع کی قیمت اس طرح کسی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع منعقد نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی حکم تیسری قسم کے بیان میں انشاء اللہ آگے آجائے گا۔

بیع الاستجرار کی تیسری قسم جس میں قیمت

بعد میں ادا کی جاتی ہے

بیع الاستجرار کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز لیتے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی معاملہ کرتے وقت عاقدین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہو جائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ عاقدین لا پرواہی کے ساتھ معاملہ کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سامان پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مجہول ہے اور یہ ایسی جہالت فاحشہ ہے جو مفہمی الی النزاع ہو سکتی ہے، اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منعقد نہیں ہوگی، اور مہینے کے آخر میں حساب کے تصفیے تک یہ بیع فاسد رہے گی، البتہ متاخرین حنفیہ فرماتے ہیں کہ جب مہینے کے آخر میں تصفیہ کے وقت ثمن پر دونوں اتفاق کر لیں گے تو اس وقت یہ بیع درست ہو جائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تصفیہ کے وقت ہی یہ معاملہ بیع کی صورت اختیار کر لے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تصفیہ کے وقت عاقدین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منعقد ہوگئی۔ البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشتری دکاندار سے جو اشیاء مہینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کر کے وہ ختم کر چکا ہے اور اب تصفیہ کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوگی جو معدوم ہو چکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلوئی کی بنیاد پر استحساناً اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیم کا موقف ہے اور بحر الرائق اور ”الاشیاء والنظار“ میں موجود ہے جیسے کہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کا ایسی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئیں اور نہ ان کی بیع ہوئی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔ دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ ”ضمان المتلفات“ یعنی ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ چیز لیتے وقت ثمن مجہول تھا اور تصفیہ کے وقت بیع معدوم ہو چکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع کہنا تو کسی حال میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ چیز لینے والے نے لیتے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کر کے ہلاک کر دیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تصفیہ کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان طے ہوا وہ ضمان اس نے ادا کر دیا۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف ”مثلیات“ میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے، ”قیمیات“ میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استجرار بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قیمیات میں اقتراض کے عدم جواز سے استجرار استحساناً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روٹی اور گوندھے ہوئے آٹے میں استحساناً اقتراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں ”مثلیات“ میں سے نہیں ہیں۔ استجرار کی زیر بحث صورت کو جائز قرار دینے کے مندرجہ بالا مختلف طریقے علامہ ابن عابدینؒ نے رد المحتار میں ذکر فرمائے ہیں۔

احقر کے نزدیک — واللہ اعلم بالصواب — اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ رائج ہے، وہ یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کر لیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہو جائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکال کا تعلق ہے کہ اس میں ”بیع المعدوم“ لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معدوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح انتفاع حاصل کر چکا ہے اور اسی انتفاع کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور ”بیع المعدوم“ کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ”غرر“ پایا جاتا ہے اور بعض اوقات بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے بائع اس بیع کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ زیر بحث صورت میں ”غرر“ موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو بیع پہلے ہی سپرد کر چکا ہے اور بیع مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے

انتفاع کیا، حتیٰ کہ وہ بیع اس انتفاع کے نتیجے میں ختم ہو گئی۔ لہذا تصفیہ کے وقت اس بیع کو موجود فرض کر لیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور جہاں تک دوسرے اشکال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعمال کرنا اور ان میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے ملک غیر میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں۔ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب بیع درست ہو گئی تو اس درستی کو تقدیراً اُس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ مالک بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل ویسی ہے جیسی مغصوبہ اشیاء کے ضمان میں ہوتی ہے یعنی مغصوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب مغصوبہ چیز کا ضمان ادا کر دیتا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس ملک کو غصب کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اسی وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہذا راجح قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے شی مغصوب میں کیے تھے، ضمان ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہو جائیں گے۔ اور جس صورت میں مغصوب منہ غاصب کے لئے شی مغصوب میں تصرف (اجازت کے ذریعے) حلال کر دے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات ضمان ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہو جائیں گے۔ (۱)

لہذا جب غصب کے اندر غاصب ضمان ادا کرنے کے بعد شی مغصوب کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے وہ شی غصب کی تھی، تو ”بیع الاستبراء“ میں سامان لینے والا بطریق اولیٰ مالک

(۱) علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ صاحب درمختار کی عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ شی مغصوب میں اداء ضمان سے پہلے ملک غاصب کے لئے ثابت ہے، البتہ اس سے انتفاع کرنے کی حلت اداء ضمان پر موقوف ہے۔ یہی مسئلہ عام متون میں بھی اسی طرح درج ہے۔ لہذا نوازل میں جو یہ لکھا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے انتفاع حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک خبیث سے استفادہ کرنا لازم آجائے گا جیسا کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد ملک خبیث ہونے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا جب تک کہ مالک خود اس سے انتفاع کرنے کو مشتری کے لئے حلال نہ کر دے۔ نوازل کی یہ بات عام متون کے خلاف ہے۔ بعض متأخرین فقہاء فرماتے ہیں کہ اداء ضمان کے بعد غصب سبب ملکیت بن جاتا ہے جیسے مبسوط میں ہے۔ (رد المحتار ۶/۱۹۱) اس عبارت کے تحت علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے بیع بشرط الخيار للمشتري ہو۔ اس صورت میں سقوط الخيار کے وقت مشتری اس بیع کا شراء کے ذریعہ مالک ہو جائے گا۔

(دیکھئے: التحریر الخیار للرافعی ۶/۲۸۷)

بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں تو مالک کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کر رہا ہے اور اس کے اندر تصرف کر رہا ہے۔ اور ”بیع الاستحراز“ کے اندر سامان لینے والا گنہ گار بھی نہیں ہوگا، جبکہ غاصب غصب کی وجہ سے گناہ گار بھی ہوگا۔

بہر حال ”بیع الاستحراز“ ”ضمان للمتلفات“ کی طرح نہیں ہے جیسا کہ تخریج ثانی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے ”ضمان للمتلفات“ کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وہ ملکیت جو اداء ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقت غصب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ

ثمن مؤخر کے ساتھ جو بیع الاستحراز کی جاتی ہے اس کے حکم کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ اگر بائع مشتری کا اشیاء کی قیمت اسی وقت بتادے جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہو جائے گی، اس کے صحیح ہونے پر ان تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بالتعاطی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تصفیہ اس وقت ہوگا جب مشتری تمام بیع کے مجموعہ پر قبضہ کر لے گا۔

۲۔ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت بیع کی قیمت نہ بتائے لیکن متعاقبین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں رد و بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ بیع پر قبضہ کرتے وقت بیع صحیح ہو جائے گی۔

۳۔ اگر قبضہ کرتے وقت بیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا عاقدین نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع منعقد ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنا فرق پایا جا رہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تصفیہ کے وقت بیع صحیح ہو جائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہذا اس بیع میں مشتری کی ملکیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہو جائے گی اور ثمن کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات بیع کے اندر حلال ہو جائیں گے۔

ثمن مقدم کے ساتھ بیع الاسترجار کرنا

بیع الاسترجار کی دوسری قسم یہ ہے کہ مشتری بائع کو بیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے بیع تھوڑی تھوڑی کر کے وصول کرتا ہے، پھر مہینے کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت حساب کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔

بیع الاسترجار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ اس صورت میں ثمن معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا؟ دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کر دی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک ثمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ثمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو ”ثمن مؤخر“ کے ساتھ بیع الاسترجار کرنے میں پائی جا رہی تھیں اور ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو حکم وہاں تھا۔ لہذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس ثمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو ثمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس ثمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو قرض کہا جائے گا؟ اگر اس کو ثمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت بیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور ثمن تو بیع پر موقوف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ بیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا استھناع ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور استھناع کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ ثمن مقدم کے ساتھ فروختگی صرف بیع سلم اور استھناع ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ ”بیع الاسترجار“ میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس وقت مشتری بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ وقتاً فوقتاً کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس کے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتانا ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے اندر بیع سلم کی شرائط

نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو بنوانے کی ضرورت ہو، اس لئے اس میں ”استحصان“ بھی متحقق نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہو گا شمن بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت کے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے متعذر بھی ہے اور بیع الاستجرار کا جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ ”بیع الاستجرار“ کرنے والے دکاندار اس رقم کو علیحدہ محفوظ کر کے نہیں رکھتے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم پیشگی دینے والے کے حساب میں درج کر لیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ یہ ایسا قرض ہوگا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس غرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہو جائے گی اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد قرض کے مقتضی کے خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی فاسد ہونی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے ”استجرار“ کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دے دی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ ”رقم علی الحساب“ ہے اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے، لیکن یہ ”علی الحساب“ دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں ”بیع لاحق“ کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عائد ہونے والے شمن سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہو جائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہذا یہ ایک ایسا قرض ہو گیا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے، اور ایسی شرط جو متعارف ہو جائے وہ حنفیہ

کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہو جیسے اس شرط کے ساتھ جوتا خریدنا جائز ہے کہ بائع ان کو برابر کر کے دے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے ”بیع الاستحراز“ کو جائز کہا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ثمن مقدم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ثمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”قال فی الولوالجیة: دفع دراهم الی خباز فقال: اشتریت منك مائة من من خبز، وجعل یاخذ کل یوم خمسة امناء بالبیع فاسد وما اکل فهو مکروه لانه اشتری خبزا غیر مشار الیه فکان المبیع مجهولا ولو اعطاه دراهم وجعل یاخذ منه کل یوم خمسة امناء ولم یقل فی الابتداء اشتریت منك یجوز وهذا حلال وان کانت نیتہ وقت الدفع الشراء لانه بمنجرد النية لا ینعقد البیع وانما ینعقد البیع الآن بالتعاطی ولان المبیع معلوم فینعقد البیع صحیحاً اه قلت: ووجهه ان ثمن الخبز معلوم فاذا انعقد بیعا بالتعاطی وقت الاخذ مع دفع الثمن قبله فکذا اذا تاخر دفع الثمن بالاولی.“ (۱)

”ولوالجیہ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نانباکی کو دراهم دیئے اور اس سے کہا کہ میں تم سے سو کلو روٹیاں خریدتا ہوں، اور پھر اس نانباکی سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں لینا شروع کر دیں تو یہ بیع فاسد ہوگئی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے غیر مشار الیہ روٹیاں خریدیں، لہذا بیع مجهول ہوگئی۔ اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ دراهم دے دیئے اور پھر اس سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں یعنی شروع کر دیں اور دراهم دیتے وقت یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خریدتا ہوں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہو جائے گی اور ان روٹیوں کا کھانا حلال ہوگا، اگرچہ دراهم دیتے وقت روٹی خریدنے کی ہی نیت ہو، اس لئے کہ صرف نیت کرنے سے بیع منعقد نہیں ہوتی، اور اب یہ ”بیع تعاطی“ ہو جائے گی اور بیع بھی معلوم ہوگی، لہذا یہ بیع درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لیتے وقت ”بیع بالتعاطی“ منعقد ہوگئی جبکہ مشتری ثمن پہلے دے

چکا ہے، تو جس صورت میں مشتری ثمن بعد میں دے گا تو اس صورت میں بطریق اولیٰ بیع درست ہو جائے گی۔“
 ”الاشباہ والنظائر“ میں علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

”ومنها لو اخذ من الارز والعدس وما اشبهه وقد كان دفع اليه ديناراً مثلاً لينفق عليه ثم اختصما بعد ذلك في قيمته هل تعتبر قيمته يوم الاخذ او يوم الخصومة؟ قال في التتمة: تعتبر يوم الاخذ.“ (۱)

”اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لے لیں اور اس لینے والے شخص نے پہلے سے اس کو چند دینار اس غرض سے دے رکھے تھے تاکہ ضرورت کے وقت اس پر خرچ کرے، پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو گیا تو اس صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصومت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ چنانچہ ”تتمہ“ میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔“

امام مالکؒ کا یہ قول ”موطا“ سے پہلے بھی نقل کر چکے ہیں کہ:

”ولا باس ان يضع الرجل عند الرجل درهما ثم ياخذ منه بربع او بثلث او كسر معلوم سلعة معلومة.“ (۲)

”اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص (دکاندار) کے پاس ایک درہم رکھوائے اور پھر اس (دکاندار) سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم کے حصہ معلوم کے بدلے کوئی چیز خرید لے۔“

ان عبارات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن مؤخر کے ساتھ ”استجار“ جائز ہے اسی طرح ثمن مقدم اور پیشگی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الاستجار جائز ہے، اور یہ رقم بیع ہونے تک بائع کے پاس قرض ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا مبیع کے ثمن کے ساتھ مقاصہ ہو جائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے ذمے مضمون ہوگی، اگر ہلاک ہوگئی تو اس کے مال سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس

(۱) حکاہ ابن عابدینؒ ایضاً ۳

(۲) موطا امام مالکؒ، جامع بین العام۔

صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ "قبضہ امانت" شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے ماہانہ اور ہفتہ واری رسالوں کے بدل اشتراک کا بھی مسئلہ نکل آئے گا، چنانچہ آجکل یہ رواج ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدل اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ یا ہر ہفتے رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدل اشتراک اس ادارے کے ذمے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریدار کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی بیع ہوتی ہے، لہذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہو جائے تو ادارے کے ذمے لازم ہوگا کہ جو بدل اشتراک باقی ہے وہ خریداروں کو واپس کرے۔

بینکنگ کے معاملات میں "اسٹجرا" کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں "اسٹجرا" سے کام لینے کا جہاں تک تعلق ہے تو آجکل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں یعنی مرابحہ، اجارہ، مضاربہ، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو "اسٹجرا" سے کام لیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو ایجنٹس بینک سے سرمایہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ "اسٹجرا" کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک "سپلائرز" کے ساتھ "اسٹجرا" کی بنیاد پر مرابحہ کا معاملہ اس طرح کر سکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر عنقریب ان سے مختلف سامان اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یا بازاری نرخ پر ایک معین ڈسکاؤنٹ کم کر کے بینک یہ سامان خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی گاہک شرعی مرابحہ کرنے کے لئے آئے تو اس وقت بینک "اسٹجرا" کی بنیاد پر گاہک کا مطلوبہ سامان ان تجارتی اداروں سے خرید لے اور پھر وہ سامان گاہک کو "مرابحہ" کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ "اسٹجرا" کے مشابہ ایک معاملہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء "عقد مرابحہ" کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر ایجنٹ وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے ایجنٹ کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس ملین روپے کی قیمت کا سامان ایجنٹ کو فروخت کرے گا۔ تو اب ایجنٹ یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک ملین کی اشیاء خریدے اور پھر سال

کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایجنٹ بینک سے سامان خریدتا رہے حتیٰ کہ ایگریمنٹ میں طے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سال بھر کے اندر وصول کر لے، اس وقت یہ معاہدہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ ”استجرار شمن مؤخر“ کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایجنٹ (گاہک) بینک سے کچھ کچھ وقفہ سے سامان لیتا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لیتے وقت اس سامان کا شمن معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں ”بیع التعاطی“ کے جواز کے قائلین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے ”بیع التعاطی“ کی بحث میں بیان کیا تھا کہ ”مراہجہ“ کے معاملہ میں ”تعاطی“ کو جاری کرنا اس معاملے کو ”ربا“ کے مشابہ بنا دیتا ہے، اس وجہ سے اس سے احتراز ہی مناسب ہے۔ اس لئے عقد مراہجہ میں بینک گاہک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد بینک اور گاہک ایجاب و قبول کے ذریعہ مستقل عقد بیع کریں تا کہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں آجائیں اور بینک کے لئے ان پر نفع لینا جائز ہو جائے۔

لہذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ ”عقد مراہجہ“ میں ”استجرار“ کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے ”عقود المستقبلیات فی السلع“ کے موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے لئے ایک تفصیلی مقالہ عربی میں تحریر فرمایا ہے، جس کا ترجمہ حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله الكريم، وعلى اله
وآصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين. اما بعد!

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے، جس کو عربی میں ”المستقبليات“ (Futures) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کر دیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں، ان میں اس صورت کا رواج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں، جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی ملین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۴۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منظم کرنے کے لئے شکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی، جس کا نام ”Chicago Board of Trade“ ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۴۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔^(۱)

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو ”انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا“ میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"Commercial contracts calling for the purchase or sale of specified quantities of commodities at specified future dates."

”یعنی یہ وہ عقد تجارت ہے، جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں بیچنا یا خریدنا ہوتا ہے۔“

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بیچ ہوتی ہے، اس کی سپردگی اور قبضہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”غائب سودے“ (Forward Sales) کی تعریف بھی انہی الفاظ سے کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بھی بیچ کو مستقل کی معینہ تاریخ میں مشتری کے سپرد کیا جاتا ہے!

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ”المستقبلیات“ (Futures) اور ”غائب سودے“ میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ ”غائب سودے“ میں مستقبل کی کسی تاریخ میں بیچ کی سپردگی مقصود ہوتی ہے اور بائع اس معین تاریخ میں بیچ سپرد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ کے آنے پر واقعہ ادائیگی اور قبضہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک ”المستقبلیات“ (Futures) کا تعلق ہے، اس میں بیچ اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد تو بنایا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں بیچ کی سپردگی اور اس پر قبضہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس بیچ کا اصل مقصد یا تو نفع کی اُمید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے نفع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہذا ”المستقبلیات“ (Futures) میں بیچ کی ادائیگی اور اس پر قبضہ شاذ و نادر ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کر دیں گے۔

”المستقبلیات“ (Futures) اور غائب سودے (Forward Sales) کے درمیان جو فرق ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ”المستقبلیات“ (Futures) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

"And the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future."

”عقود مستقبلیات“ (Futures) میں ”السلع“ (Commodity) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنایا جاسکے (ورنہ وہ اشیاء بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ

اشیاء (Products) سے خالی ہوتا ہے۔ لہذا ”عقود مستقبلیات“ (Futures) ان ”غائب سودوں“ (Forward Sales) سے جو آجکل بازاروں میں رائج ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جن میں واقعہ مستقبل کی کسی متفق علیہ تاریخ پر سامان کی سپردگی اور قبضہ عمل میں آ جاتا ہے۔“ (۱)

جہاں تک ”عقود مستقبلیات“ (Futures) کے عملی طریقہ کار کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں ہوتے ہیں، جو اسی غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو ”سوق تبادل السلع“ (Commodity Exchange) کہا جاتا ہے۔ ان بازاروں کی بنیاد ممبر شپ پر ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جا کر فیوچر معاملہ کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبر شپ یا تو ایسے شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت کرتا ہو یا ایجنٹوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے، لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایجنٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے (براہ راست نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبر شپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ ”مستقبلیات“ (Futures) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد و ضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمہ لازم ہونے والی رقم کی ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی تلافی کر دی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کئی تجارتی یونٹوں (Trading Units) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی معقود علیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ معتبر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار بوریاں ہیں، لہذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہوگا۔ اور معاملہ کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ایک یونٹ گیہوں کا معاملہ کرے

یا دو کا کرے یا اس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عمدہ اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی درجہ بندی کر دی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً ”گندم درجہ اول“ ”گندم درجہ دوم“ ”گندم درجہ سوم“ وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معاملہ کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہذا اگر کوئی شخص جنوری میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اتنے داموں میں بیچنے کی offer کرے گا جس میں اس کو نفع کی توقع ہو، لہذا جو شخص ایک یونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہوگا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پورا کرنے کا ذمہ دار ہوگا، لہذا بائع (Saler) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کروائے گا اور مشتری (Buyer) ادارہ کے توسط سے ہی بائع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ بائع کی طرف سے سامان کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے ٹمن کی ادائیگی کرائے۔

اور حقیقت میں یہ معاملہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی، یہ نہیں ہوتا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (مبیع) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہی ایک عقد جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے، جنوری سے اکتوبر تک روزانہ محل بیع و شراء بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے یومیہ دس دس بیچ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً زید نے عمرو کو ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر بیچ دی، اب عمرو وہ گندم خالد کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خالد آگے حامد کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا وہ اس خطرہ (Risk) کا منافع ہوگا جو پارٹیوں نے اس مدت کے دوران برداشت کیا۔ لہذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دونوں قیمتوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے، اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو بائع کو ٹمن ادا کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے مبیع کی سپردگی کی ضرورت ہوگی، لہذا مثال مذکور میں اگر عمرو نے زید سے ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر دس ہزار ڈالر کی خریدی اور آگے خالد کو گیارہ ہزار ڈالر میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمرو نہ

توزید کو قیمت ادا کرے گا، اور نہ خالد کو بیع سپرد کرے گا، البتہ ان دو عقدوں کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر نفع کے وصول کر لے گا۔

اب ان معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کر دیتا ہے جس کو ”کلیئرنگ ہاؤس“ (Clearing House) کہا جاتا ہے اور بازار میں جتنے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیئرنگ ہاؤس میں رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور وہ ”کلیئرنگ ہاؤس“ اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصفیہ کرے گا۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے منافع کے ایک ہزار ڈالر ”کلیئرنگ ہاؤس“ سے وصول کر کے اس معاملہ سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے مہینے کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب اکتوبر کا مہینہ آئے گا، اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آرہی ہے، اب تمہارا کیا ارادہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں بائع وہ گندم معین گودام میں پہنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا، بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے بائع کے ہاتھ دوبارہ عقد بیع کرے گا اور اب معاملہ کا تصفیہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا، اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہذا شاذ و نادر ہی بیع کی سپردگی کی صورت پیش آتی ہوگی، جو شاید ایک فیصد ہوگی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصہ لیتے ہیں، وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اغراض بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگاتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں ”مخاطر“ (Speculator) کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ پہنچنا ہوتا ہے،

نہ خریدنا، نہ بیع مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی ٹمن۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا، چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اتار، چڑھاؤ کے ماہرین کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس اُمید پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دیں گے۔ اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو بیع پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں پڑے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کر رہے ہیں، آئندہ زمانہ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کر لی جائے، تاکہ آئندہ نقصان سے بچ جائیں۔ جس کو اصطلاح میں ”ٹامین الرّبح“ (Hedging) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لینا زیادہ آسان ہوگا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں، فی بوری پانچ ڈالر کے حساب سے خرید لیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہو گئی۔ جس میں قبضہ بھی پایا گیا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گر گئی تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فیوچر مارکیٹ (Future Market) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے بھاؤ پر تین ماہ بعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ ”فیوچر مارکیٹ“ میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے۔ لہذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا، لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے ”فیوچر مارکیٹ“ میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں ”فیوچر مارکیٹ“ میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہوگا کہ زید نے تین ماہ پہلے ”فیوچر مارکیٹ“ میں زیادہ دام میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہوگا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اس میں گندم کی قیمت کم

ہو جانے کی وجہ سے اس کا نقصان ہوا، اس کی تلافی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے ”فیوچر مارکیٹ“ میں کیا۔ مندرجہ ذیل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آجائے گا:

عام بازار	فیوچر بازار
ستمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں	فی بوری = ۵۰ ڈالر میں فروخت کیں
دسمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۵۰ ڈالر میں فروخت کیں	فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں
نقصان فی بوری ۵۰/۰۰ ڈالر	فائدہ فی بوری ۵۰/۰۰ ڈالر

اور اگر دسمبر میں گندم کی قیمت فی بوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا، یعنی ”فیوچر مارکیٹ“ میں تو اس کو نقصان ہوگا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا، دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خسارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ ”تائمن الرنج“ (Hedging) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال! یہ فیوچر ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تجاوز کر کے ”کرنسی“ اور ”اختیارات“ تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکم شرعی کے بیان کرنے کے لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کے بعد ذرہ برابر تردد نہیں ہوگا کہ یہ معاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے متصادم ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ ”بیع ما لا یملکہ الانسان“ جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت حکیم بن حزام رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں کہ:

”ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کوئی شخص میرے پاس ایسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر لوں اور پھر بازار

سے خرید کر اس کو دے دوں؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ
 ”ایسی چیز مت بیچو جو تمہارے پاس نہیں ہے۔“ (۱)

اور اس معاملہ میں جو عقد بیع بیع کی سپردگی کی مدت کے دوران ہوتے ہیں وہ بھی بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

”من اشترى طعامًا فلا يبعه حتى يستوفيه.“ (۲)

”جو شخص کوئی غلہ خریدے وہ اس کو اس وقت تک آگے فروخت نہ کرے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے۔“

بعض لوگوں نے بیع سلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو بیع سلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست نہیں۔

(۱) بیع سلم میں پورا ثمن اسی وقت ادا کر دینا واجب ہے، جس کو ”رأس المال“ کہا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”ويقبض الثمن كاملاً وقت السلم قبل التفرق، هذا الشرط السادس، وهو ان يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد فان تفرقا قبل ذلك بطل العقد، وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي وقال مالك: يجوز ان يتأخر قبضه يومين وثلاثة واكثر ما لم يكن ذلك شرطاً، لانه معاوضة لا تخرج بتأخير قبضه من ان يكون سلماً فاشبه ما لم تأخر الى آخر المجلس، ولنا انه عقد معاوضة لا يجوز فيه شرط تأخير العوض المطلق. فلا يجوز التفرق فيه قبل القبض كالصرف.“ (۳)

”یعنی بیع سلم کے وقت ہی پورے ثمن پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا جائے، یہ بیع سلم کی درستگی کی چھٹی شرط ہے، وہ یہ کہ مجلس عقد ہی میں بیع سلم کے ”رأس المال“ پر قبضہ کر لیا جائے، لہذا اگر ”رأس المال“ پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع سلم کے عاقدین جدا ہو جائیں تو وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ”رأس المال“ پر قبضہ کو دو، تین یا

(۱) جامع الاصول، جلد اول، صفحہ ۴۵، بحوالہ نسائی، ترمذی، ابوداؤد۔

(۲) اخرجہ البخاری و مسلم۔ (۳) المغنی لابن قدامہ، صفحہ ۳۳۳، جلد ۴۔

زیادہ دنوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تاخیر عقد کے اندر مشروط نہ ہو، اس لئے کہ یہ ”رأس المال“ ایک معاوضہ ہے جس پر قبضہ میں تاخیر کرنا اس عقد کو ”عقدِ سلم“ ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تاخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص مجلس عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کر دے، اور ہمارے نزدیک (امام احمد بن حنبل کے نزدیک) یہ ایک عقد معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تاخیر کی شرط جائز نہیں، لہذا ”عقدِ سلم“ میں ”بیع صرف“ کی طرح قبضہ سے پہلے جدائی جائز نہیں۔“

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سلم کے ”رأس المال“ پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالک کے نزدیک دو، تین روز یا زیادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ صلب عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہذا اگر صلب عقد میں ”رأس المال“ کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔

لیکن جہاں تک فیوچر والے معاملے کا تعلق ہے اس میں ثمن پر قبضہ کی تاخیر صلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہذا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بائع کو دے دینا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا ثمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ فیوچر مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ ثمن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور ودیعت کے فریق ثالث کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضامن ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فیوچر والے معاملے میں عقد کے وقت ثمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ثمن مشتری کے ذمہ دین ہوتا ہے، جس طرح بیع بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ ”بیع الکالی بالکالی“ ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے ممنوع اور ناجائز ہے جیسا کہ حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی بالکالی۔“ (۱)

”حضور اقدس ﷺ نے بیع الکالی بالکالی سے منع فرمایا ہے۔“

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ ادائے ثمن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن بائع کو دیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثمن کی بالفعل ادائیگی مجلس عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس ثمن کی ادائیگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیسرے شخص کی گارنٹی اس ثمن کو دین ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ لہذا یہ دین کی بیع دین سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔ (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت ”مسلم فیہ“ کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہذا اگر ”مسلم فیہ“ کے اوصاف ایسے مجہول ہوں اور متردد ہوں جو آپس میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی وہ بیع درست نہ ہوگی۔

فیوجہ معاملات میں اگرچہ بیع کے ”درجات“ بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات بائع ایک ہی عقد میں بیع کے ایک سے زیادہ ”درجات“ بیان کر دیتا ہے اور پھر بائع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان ”درجات“ میں سے جس درجہ کی بیع چاہے وہ مشتری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ہے:

"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

”دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گنجائش رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس

کے مختلف گریڈس کی تجارت کی جائے۔ اور اس طرح جو تا جر متوقع نقصان سے بچنا چاہتے ہیں، ان کو اس خطرہ سے تحفظ فراہم ہو جاتا ہے کہ سٹہ باز خریداران سے کسی ایسے مخصوص گریڈ کی ادائیگی پر اصرار کریں جس کے ذخائر تھوڑی تعداد میں ہوں، چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے متبادل گریڈس کی پیش کش ممکن ہوتی ہے، اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جنس کو حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے موزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاہدات کو پورا کرنے کے لئے عموماً اجناس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا تصفیہ عموماً اس طرح ہوتا ہے کہ وہ آپس میں قیمت خرید اور قیمت فروخت کے فرق کا لین دین کر لیتے ہیں۔“

انسائیکلو پیڈیا کی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں بائع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس بیع کے جو مختلف اوصاف علی سبیل البدلیت بیان کیے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی بیع مشتری کے سپرد کر دے، مشتری وصف کی اس جہالت سے اس وقت تک دوچار رہتا ہے جب تک وہ بیع پر قبضہ نہ کر لے۔ بیع میں اس جیسی جہالت ہر عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے۔ تو بیع مسلم یقیناً ایسی جہالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ”عقد مستقبلیات“ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کا سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بائع سے سامان اس کے سپرد کر دینے کا مطالبہ کرے، یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان اسی بائع کو فروخت کر دے۔ اس دوسری صورت میں تصفیہ اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے اور بیچنے کے داموں میں جو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق کو وصول کر کے ڈیفرنس برابر کر لیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل ابتداء ہی سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقد مسلم کو فاسد کر دیتی ہے اور اگر عقد مسلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیع مسلم میں یہ مسئلہ ہے کہ ”مسلم فیہ“ کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

”وبیع المسلم فیہ عن بائعہ او من غیرہ قبل قبضہ فاسد۔“ (۱)

”مسلم فیہ کو قبضے سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت کرنا، یا کسی دوسرے کے ہاتھ

فروخت کرنا فاسد ہے۔ یعنی بیع مسلم کو فاسد کر دیتا ہے۔“

(۵) اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائع اول اور مشتری اول کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقدِ مسلم تھا تو اس صورت میں ”رب السلم“ یعنی مشتری اول کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ ”مسلم فیہ“ پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کر دے۔ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

”واما بیع المسلم فیہ قبل قبضہ، فلا نعلم فی تحریمہ خلافاً، وقد نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام قبل قبضہ وعن ربح ما لم یضمن، ولانہ مبیع لم یدخل فی ضمانہ، فلم یجز بیعہ کالطعام قبل قبضہ۔“ (۱)

”مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جو چیز انسان کے ضمان میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ”مسلم فیہ“ قبضہ سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔“

پچھے ”عقود مستقبلیات“ کے طریق کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں بیع کی سپردگی اور حوالگی سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہذا ”عقود مستقبلیات“ کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہذا مندرجہ بالا پانچ وجوہات کی بناء پر اس عقد کو ”عقدِ مسلم“ کہہ کر جائز نہیں کہا جاسکتا۔ جب اس کو عقدِ مسلم کہنا ممکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقدِ بیع نہ تو تعلیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کو قبول کرتا ہے، لہذا ”عقود مستقبلیات“ میں بیع اول جو بائع اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیوع کیسے درست ہوں گی؟

فقہی اعتبار سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ”بیع“ نہ کہا جائے بلکہ اس کو ”وعدہ بیع“ کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص سامان کو فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موعود لہ یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق معین تاریخ پر اس سامان کو معین قیمت پر خرید لے، اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو

فروخت کر دے اور تیسرا آدمی چوتھے کو فروخت کر دے، یہاں تک کہ سپردگی کی معین تاریخ آجائے۔ لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز پنہ کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کئی وجوہ ہیں:

☆ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورت واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاقدین فیوچر مارکیٹ میں صرف وعدہ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عاقدین کا مقصد عقد بیع کو یقینی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہذا اس عقد کو وعدہ بیع کہنا درست نہیں۔

☆ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ محض قضاء لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقہاء نے وعدہ محض قضاء لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

☆ تیسرے یہ کہ ”موعودہ“ یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا یا اس کا غرض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاء واجب ہو بلکہ یہ ”حق مجرد“ ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک ”حق مجرد“ کی بیع چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ”عقد مستقبلیات“ شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے متبادل کوئی صورت بتائی جو احکام شرعیہ کے مطابق ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی متبادل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوبہ مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے شرعی متبادل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک ”عقد مستقبلیات“ کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فیوچر مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس عقد کو بیع کے بجائے قمار (جوا) سے زیادہ مشابہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ فیوچر مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں:

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو ”مخاطر“ (Speculator) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داؤ پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو بیع و شراء ہوتا ہے اور نہ ہی سپردگی اور قبضہ

مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرض اور مقصد ہی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کے بغیر اور بیع کو اپنے ضمان میں لیے بغیر نفع کمانا ہو جائے گا، جو نص صریح کی رو سے حرام ہے۔

فیوچر مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد ”اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت“ ہوتی ہے جس کو عربی میں ”تأمين الربح“ (Hedging) کہا جاتا ہے، یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ محتمل ہوتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ فیوچر مارکیٹ میں جا کر اسی چیز کا سودا کر لیتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو لمبی مدت کے لئے اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تأمين الربح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں، اس وقت ان کو فیوچر مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہوا ہے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے، چنانچہ یہ اس خسارے اور نقصان سے بچنے کے لئے فیوچر مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ جیرالڈ گولڈ لکھتا ہے کہ:

”اگر ایک تاجر نے کسی کسان سے دس ہزار بوریاں گندم کی خریدیں، پھر فوراً کسی معین دام پر اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو نکالنا چاہے تو ایسے تاجر کو اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فیوچر مارکیٹ میں جا کر نفع کی ضمانت (تأمين الربح) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس گندم کی قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ تھا وہ خطرہ اس کی بیع کے فوراً بعد مشتری کی طرف منتقل ہو گیا۔

لیکن بعض اوقات تاجر اس گندم کو خرید کر فوراً آگے فروخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک معتد بہ مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو، چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے وہ تاجر فیوچر مارکیٹ میں

داخل ہوتا ہے تاکہ اس نے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ”فیوچر مارکیٹ“ میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتد بہ مدت کے لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے، لہذا جب فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ہی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ ”فیوچر مارکیٹ“ کا شرعی متبادل طریقہ کیا ہوگا؟ ہاں! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی بیع کروں جس کے اندر مجھے بیع فوراً حوالے کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ”بیع سلم“ کا موجود ہے، کتب فقہ میں اس کی جو شرائط ہیں اس کے مطابق وہ ”بیع سلم“ کر لے۔ اس طرح اس کو فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



فارن ایکسچنج بیررسٹریفلیٹ کا شرعی حکم

”فارن ایکسچنج بیررسٹریفلیٹ“ کے متعلق ایک شخص نے استفتاء بھیجا، حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔

فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ کا شرعی حکم

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین درج ذیل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں اور اپنا زر مبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں، ان کے لئے حکومت نے ”فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ“ کے نام سے ایک اسکیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے زر مبادلہ کے عوض یہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اشاک ایکسچنج میں بھی نفع پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سو روپے پر ۱۴/۵۰ روپے مزید نفع کے ساتھ اور دو سال کے بعد ۳۱ روپے اور تین سال کے بعد ۵۲ روپے سود یا نفع کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اسی کے ذریعہ بوقت ضرورت زر مبادلہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔
ان سرٹیفکیٹ کا خریدنا اور ان پر نفع حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

حَامِدًا وَمُصَلِّيًا

فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر زر مبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی زر مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرائیں اور اس کے بدلے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے زر مبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زر مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کر دیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینا بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ فارن ایکسچنج بیررسٹیفکیٹ اس مقصد سے جاری کیے ہیں کہ جو شخص باہر سے زر مبادلہ لا کر ان کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل کر لے تو اس کو تین فوائد حاصل ہوتے ہیں:

پہلا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دکھا کر اس کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ ساڑھے بارہ فیصد نفع کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بٹھنا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازارِ حصص (اشاک ایکسچینج) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفکیٹ کی وجہ سے اس کے حامل کو زرِ مبادلہ حاصل کرنے کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اشاک ایکسچینج میں لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سو روپیہ کا سرٹیفکیٹ ایک سو دس روپیہ میں بک سکتا ہے۔

سرٹیفکیٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطبوعہ معلومات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِ مبادلہ کی رسید نہیں، بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی باہر سے آنے والے کو زرِ مبادلہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپے یا اس کی نمائندگی کرنے والے تمسکات کی بنیاد پر زرِ مبادلہ حاصل کرنے کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا، لیکن اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو زرِ مبادلہ کے حصول کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا فقہی اعتبار سے اس کی صورت یہ بنی کہ:

حکومت نے باہر سے آنے والا زرِ مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خرید لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے میں دین بنا لیا اور اس دین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے زرِ مبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمہ دین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ سو روپے کا وثیقہ ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین پر ساڑھے بارہ فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سود ہے۔ اسی طرح اگر اس سرٹیفکیٹ کا حامل یہ وثیقہ بازارِ حصص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہوئے کہ وہ اپنا دین زیادہ قیمت پر دوسرے کو فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی زرمبادلہ کے بجائے صراحتہ پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب کبھی زرمبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زرمبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا، بلکہ تبادلہ کے دن، غیر ملکی زرمبادلہ کے نرخ کے مطابق زرمبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے پچیس^{۲۵} سعودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دوبارہ سعودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سعودی ریال مہنگا ہو چکا ہے، تو اسے اتنے سعودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سو روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، سعودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اسٹاک ایکسچینج میں بیچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے ساڑھے بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، سودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعہ زرمبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے، لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی - ۱۴

۲۲-۸-۱۴۰۸ھ

☆ کچھ شبہات اور ان کا جواب

معظم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب — السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال سے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کرم فرمائی کی وجہ سے ”البلاغ“ زیر مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت اشتیاق سے پڑھتا ہوں اور روز بروز آپ کی تبحر علمی، زورِ قلم اور اندازِ تحریر کا مداح ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے زورِ قلم اور زیادہ ہو۔

شوال المکرم سنہ ۱۴۰۸ھ یعنی جون سنہ ۱۹۸۸ء کے ”البلاغ“ میں فارن کرنسی سرٹیفکیٹ کے بارے میں جناب والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیش خدمت ہیں:

☆ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو وطن واپسی پر سارا فارن کرنسی حکومت کے پاس جمع کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز سے حکومت پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ واپس آنے والے پاکستانی چھ ماہ تک غیر ملکی زیر مبادلہ اپنے پاس فارن کرنسی اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر سنہ ۱۹۸۵ء کے اواخر میں یہ مدت بڑھا کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب فارن کرنسی سرٹیفکیٹ جاری کیے گئے اس وقت خریدنے والے سارے حضرات یا بیشتر حضرات قانوناً اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو زیر مبادلہ نہ دیں اور اپنے پاس ہی رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدے ان کے پیش نظریا تو اور جگہوں سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اشاک ایکسچینج میں فروخت کر کے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

☆ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ”سرٹیفکیٹ کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے“ یہ کچھ حد

☆ ”فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ“ کے بارے میں ”البلاغ“ میں جب یہ مندرجہ بالا سوال اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تفصیلی خط موصول ہوا۔ جس کا تفصیلی جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا، وہ خط اور اس کا جواب ذیل میں پیش خدمت ہے۔

تک صحیح ہے کیونکہ حامل کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ہی ملے گی، لیکن اگر وہ اس سے پاکستان میں فارن کرنسی اکاؤنٹ کھولنا چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ وہ حامل جس کا پہلے سے فارن کرنسی اکاؤنٹ موجود ہے وہ سرٹیفکیٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کرا سکتا ہے۔

☆ گو کہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زیر مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے دین بناتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس لئے حال کے بجائے مستقبل کے روپے میں (جو کہ افراط زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حقیقی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زیر مبادلہ لینے کا استحقاق برقرار رکھتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (Floating Rate) ہی کسی کرنسی کی حقیقی قیمت تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ ریٹ کرنسی کی صحیح (Worth) یعنی (Intrinsic Value) کو (Reflect) نہیں کرتے۔ اب اگر حکومت مصنوعی طور پر فارن کرنسی کے بدلے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (Premium) زیادہ ہوگا۔ مثال کے طور پر آج حکومت زبردستی پر اتر آئے اور ڈالر کی قیمت دس روپیہ طے کر دے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ) (Premium) کے بجائے نوے یا سو فیصد پر یقیم پر بکے گا جو اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاد دلانا چاہتا ہوں کہ آج سے تقریباً پندرہ سال پیشتر جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی، ڈالر بازار میں چودہ روپے کا ملتا تھا اور حکومت خود چودہ روپے کی قیمت کو بلا واسطہ بونس واؤچر اسکیم کے ذریعے (Support) کر رہی تھی۔ مختلف کرنسیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراط زر اور شرح سود کا ایک (Function) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل و حرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرح تبادلہ طے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرح تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنسی کی (Intrinsic Value) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہی نقطہ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا

حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر مماثلک میں کمائی کی کم قیمت دے (جبکہ کسٹم، پولیس، عدالتیں، انکم ٹیکس غرض ہر ادارہ انہیں لوٹنے پر تیار بیٹھا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتا ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے زرمبادلہ کی صحیح قیمت (Intrinsic Value) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ اسی حکومت نے زرمبادلہ کی بازار میں فروخت قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

☆ دوران تحقیق جناب والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہوگی کہ حکومت پاکستان کو ہنڈی کے کاروبار سے ہر سال کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی مصنوعی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداروں کے ذریعے رقومات کی ترسیل کر رہے تھے۔ بیر فارن ایکسچینج سرٹیفکیٹ جاری کر کے اور ان کی اشاک ایکسچینج میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل حکومت نے ہنڈی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ زرمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے ابلاغ صرف ایک سال سے ہی مل رہا ہے اس لئے میرے علم میں نہیں کہ ہنڈی کے کاروبار کے سلسلے میں فقہی نقطہ نظر کیا ہے۔ براہ کرم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیش نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے، فارن کرنسی کی حقیقی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کمپنیوں کے حصص وغیرہ بازار میں (Par Value) سے زیادہ یا کم اپنی (Intrinsic Value) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو ساڑھے بارہ فیصد منافع حاصل کیا جائے گا وہ سودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز و حرام ہوگا۔

☆ آخری پیرا گراف میں جناب والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعے زرمبادلہ حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے۔ یہ اجازت بھی عام آدمی کے لئے مسائل کھڑے کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ سرٹیفکیٹ لیتا ہے کہ بوقت ضرورت اس سے زرمبادلہ

حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے زرِ مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سرٹیفکیٹ کی (Surrender Value) ایک لاکھ باون ہزار روپیہ ہو جانے کی وجہ سے اسے زیادہ زرِ مبادلہ ملتا ہے۔ یہ باون ہزار یقیناً سود ہے اور اس شخص کے پاس اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے زبردستی دے گی، ایسی صورت میں کیا وہ سود وصول کرنے کا گناہگار نہ ہوگا؟ بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے، لیکن ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی (Exchange Loss) سود سے پوری ہوگی۔

امید ہے مزاجِ بخیر ہوں گے۔

جواب کا منتظر

مخلص
منتسم مسعود

الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

محترمی و مکرمی جناب منٹسم مسعود صاحب - حفظہ اللہ تعالیٰ
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گرامی نامہ ملا۔ جواب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ پچھلے دنوں مفقود رہی، اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہو گئی۔ شرمندہ اور معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارن ایکسچینج بیررسٹریفیکٹ کا پورا پس منظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں تہہ دل سے آپ کا شکر گزار ہوں۔ باہر سے زیر مبادلہ پاکستان منتقل کرنے والوں پر جو پابندیاں قانوناً عائد ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پہلے بھی تھا، آپ کی مفصل تشریح سے اور زیادہ ہو گیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارن ایکسچینج بیررسٹریفیکٹ کی موجودہ شرعی حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زیر مبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی نکل سکتی تھی کہ حکومت ان سرٹیفیکٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں، بلکہ اُس زیر مبادلہ کا نمائندہ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفیکٹ زیر مبادلہ کا نمائندہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکومت کے ذمے زیر مبادلہ دین ہے۔ اب اس کے بعد حکومت کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز متبادل طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفیکٹ کا حامل بازار میں اُسے بطور حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کر لے۔

لیکن شرعاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفیکٹ کو زیر مبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا وثیقہ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زیر مبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پاکستانی روپے کے بدلے یہ سرٹیفیکٹ جاری کر دیا ہے۔ اب یہ زیر مبادلہ اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر مذکورہ دو طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوتی۔ رہا یہ کہنا کہ موجودہ صورت میں اشاک ایکسچینج کے اندر جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ

زیر مبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے، سو یہ تو جیہہ دو وجہ سے ممکن نہیں ہے:

اول تو اس لئے کہ وہ زیر مبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، کیونکہ سرٹیفکیٹ پاکستانی روپے ہی کا وثیقہ ہے، اور روپوں کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے، نہ وہ کلیۃً زیر مبادلہ کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حامل کو ہنڈی کے ذریعے زیر مبادلہ بھیجنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمانا احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں اس سرٹیفکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زیر مبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورت حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زیر مبادلہ کو اس کی بازاری قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے، لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زیر مبادلہ سرکار کو کم قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلافی کر سکتے ہو۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اس کے بازاری نرخ سے بہت کم مقرر کرنا، جب کہ کھلے بازار میں زیر مبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہو، ایک طرح کا ظلم ہے جس کی عام حالات میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے سودی معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور ناجائز ہی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سرٹیفکیٹ کے حامل سے زیر مبادلہ جبراً کم قیمت پر خریدا ہے اس لئے اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرٹیفکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سود ہے، لیکن اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن زیر مبادلہ کے سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دے کر = ۷۰۰ روپے پاکستانی روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا، جبکہ اس کی بازاری قیمت = ۷۵۰ روپے تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا نقصان سرکاری جبر کی وجہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا۔ اب اگر سال بھر کے بعد حکومت اسے سرٹیفکیٹ کے بدلے = ۲۴۰۰ روپے دیتی ہے، تو ان روپوں میں سے = ۵۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان کی تلافی کے طور پر وصول کر لے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن باقی روپے اس کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اسٹاک ایکسچینج میں سرٹیفکیٹ بیچ کر بارہ فیصد منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اُسی فریق سے وصول کیا جا رہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دیتے والا فریق وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی ناجائز طریقے سے

ب کے = ۵۰ روپے غصب کر لے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے = ۵۰ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ = ۵۰ روپے بحیثیت سود نہیں، بلکہ بحیثیت تلافی نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر

ج اس کو اس کے کسی قرض پر = ۵۰ روپے سود دے تو اس کا استعمال اس کے لئے اس بناء پر جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے، اسے = ۵۰ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص صرف زیر مبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سود دیتی ہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (Face Value) اپنے استعمال میں لا سکتا ہے، اور اس سے زائد اتنی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زیر مبادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے، وہ یقیناً سود ہے، اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں، بلکہ اس سے اپنی جان چھڑانے کی نیت سے اسے صدقہ کر دینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ:

”بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنسی اس نے

حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے۔“

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لینا

درست نہیں، بلکہ اس فارن کرنسی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصلی قیمت (Face

Value) سے جتنی زائد تھی، صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے، اس سے زائد نہیں، اور احتیاط تو

بلاشبہ اسی میں ہے کہ اصلی قیمت (Face Value) پاس رکھ کر باقی سب صدقہ کر دی جائے۔
یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب رفاہی کاموں میں لگانا
نہیں، بلکہ مستحق زکوٰۃ کو مالک بنا کر صدقہ کرنا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ، بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی
جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ مستحق زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابل ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراط زر کی بنیاد پر روپے کی
قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ ادائیگیوں میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی
لحاظ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطہ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور دیون کے لین دین میں افراط زر کی شرح
میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ادائیگی کے وقت اس پہلو کو مد نظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی
مکمل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ عنقریب ”البلاغ“ میں شائع ہو
جائے گا۔

دُعا میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۳-۱۲-۱۴۰۸ھ



ہاؤس فائنانسنگ کے جائز طریقے

”الطرق المشروعة للتمويل العقاري“ کے موضوع پر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ نے اسلامی فقہ اکیڈمی کے لئے عربی میں ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا جو ”بحوث“ میں شائع ہو چکا ہے، حضرت مولانا عبد اللہ میمن صاحب نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہاؤس فنانسنگ کے جائز طریقے

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي
الامين وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى
يوم الدين اما بعد

مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے۔ اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا
مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اٰيٰتِهِ كُتُبًا مَّا تَسْكُنُوْنَ“

”اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر رہنے کی جگہ بنائی۔“ (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”ثلاث من السعادة: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب

الهنئى“۔

”تین چیزیں انسان کی نیک بختی کی علامت ہیں۔ نیک بیوی، کشادہ مکان،

خوشگوار سواری۔“ (۲)

آج کے دور میں ایک مناسب اور کشادہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا
کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر گنجان آبادی والے شہروں میں زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ
ہے کہ آج کی زندگی بہت پیچیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور مہنگائی روز بروز بڑھ
رہی ہے اور جو لوگ اپنے نئے مکان خریدنے یا بنوانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت معمولی
ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں ”ہاؤس
فنانسنگ“ کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی خدمات انجام

(۱) سورۃ النحل: ۸۰۔ (۲) کشف الاستار عن زوائد البزار للہیثمی، ج ۲، ص ۱۵۶، نمبر ۱۴۱۲۔

دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں، چنانچہ یہ ادارے ان مقاصد کے لئے اپنے گاہکوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک متعین شرح سے سود حاصل کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معاہدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاملہ سود کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاملہ شریعت اسلامیہ میں ان بڑے محرمات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو، اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے ہاؤس فنانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا متبادل بھی بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فنانسنگ کے چند شرعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے، واللہ سبحانہ ہو الموفق للصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی نفع کا مطالبہ کیے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے۔ چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں میں داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے نہ تو وہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے اس سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے۔ نمبر ایک، اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ فنڈ سے اس کی مدد کرتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے۔ دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے۔ تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرض حسنہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس فنانسنگ میں یہی تین طریقے اصل الاصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مزاج کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اس کی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور مہنگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنی غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کمی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس فنانسنگ میں استعمال کر سکتی ہے۔ اسی طرح ان بھاری اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جاسکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاوا اور خوش عیشی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کرنے پر نہ تو تبرع محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سود اور دوسرے ممنوعاتِ شرعیہ سے بھی پاک ہوں۔ وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں:

بیع موجد

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں طے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کیے بغیر بھی ادھار فروختگی کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں نفع کے تناسب کی تعیین کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار بیع کا معاملہ مراجعہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر تو مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے۔ دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے۔ اس صورت میں تعمیر کمپنی ہی کی ملکیت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے وکیل کے طور پر اس تعمیر کی نگرانی کرے گا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو ادھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کمپنی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا تعمیری اخراجات میں نقد رقم لگا کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر آنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کمپنی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر ہاؤس فنانسنگ کمپنیوں میں یہی طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مل کر مشترک طور پر مکان خریدیں۔ مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کمپنی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کمپنی اپنا نصف حصہ قیمت خرید سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو ادھار فروخت کر دے اور قسطوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے خالی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو ہم نے اوپر مکان خریدنے کے سلسلے میں بیان کیا، وہ یہ کہ گاہک اور کمپنی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مندرجہ بالا طریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آچکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر ہاؤس فنانسنگ کے واسطے سے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر پر آنے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کمپنی برداشت کرے۔ اس صورت میں وہ تعمیر گاہک اور کمپنی کے درمیان مشترک ہو جائے گی، لہذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کمپنی اپنا حصہ گاہک کو اپنا نفع لگا کر ادھار فروخت کر دے اور شرعاً مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ رد المحتار میں فرماتے ہیں:

”ولو باع احد الشریکین فی البناء حصتہ لاجنبی لا یجوز ولشریکہ جاز۔“

”کسی عمارت میں دو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے لئے اپنا حصہ اجنبی کے

ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“

اور مندرجہ بالا صورت میں قیمت کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر کمپنی کے لئے جائز ہے کہ وہ گاہک سے رہن کا مطالبہ کرے، اور کمپنی کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ مکان کے کاغذات اپنے پاس بطور رہن کے رکھ لے۔

مندرجہ بالا طریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کمپنی اس قسم کے معاملات اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کمپنی کو اس بات پر مکمل اعتماد نہ ہو جائے کہ جو مکان کمپنی خرید رہی ہے یا کمپنی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گاہک اس مکان کو ضرور خریدے گا اس لئے کہ اگر کمپنی نے اپنی کثیر رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید لیا اور بعد میں گاہک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ نہیں کہ کمپنی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا نظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا۔

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فروختگی کا معاملہ (Future Sale) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقے کو کامیاب بنانے کی یہی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین دہانی کرائے کہ وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا تعمیر کے بعد کمپنی کے حصے کو ضرور خرید لے گا۔ گاہک کی طرف سے کمپنی کے حصے کو خریدنے کی یقین دہانی ایک وعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور اکثر فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ قضاء لازم نہیں ہوتا لیکن فقہاء کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو ”وعدہ“ کو دیانۃً اور قضاءً دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے چنانچہ وہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے موعود لہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے، چنانچہ شیخ محمد عیش مالکیؒ فرماتے ہیں:

”فالوفاء بالعدة مطلوب بلا خلاف، اختلف فی وجوب القضاء بها علی اربعة اقوال حکاھا ابن رشد فی کتاب جامع البیوع، وفی کتاب العاریة، وفی کتاب العدة، ونقلھا عنه غیر واحد فقیل: یقضی بها مطلقاً وقیل: لا یقضی بها مطلقاً وقیل:

یقضی بها ان کانت علی سبب، وان لم یدخل الموعود لہ بسبب العدة فی شیء کقولک ارید ان اتزوج فاسلفنی کذا والرابع: یقضی بها ان کانت علی سبب، ودخل الموعود لہ بسبب العدة فی شیء، وهذا هو المشهور من الاقوال.“ (۱)

”وعدہ پورا کرنا بلا اختلاف مطلوب ہے البتہ قضاء وعدہ پورا کرنے کے واجب

ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ علامہ ابن رشدؒ نے اپنی کتاب جامع البیوع اور کتاب العاریہ اور کتاب العدة میں ان اقوال کو ذکر فرمایا ہے اور بہت سے فقہاء نے ان سے نقل کیا ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق بالکل فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو تو قضاء وہ وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موعود لہ اس وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو (کوئی کام نہ کیا ہو) مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میرا شادی کرنے کا ارادہ ہے، یا فلاں چیز خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض دے دو،..... (اس نے کہا کہ ٹھیک ہے۔ اس کے بعد کسی وجہ سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی خریداری کا ارادہ ختم ہو گیا تب بھی ادھار دینے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو اور موعود لہ اس وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے تو قضاء اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے۔ تمام اقوال میں سے یہ آخری قول زیادہ مشہور ہے۔“

امام قرانیؒ لکھتے ہیں:

”قال سحنون: الذی یلزم من الوعد، هدم دارك وانا اسلفك ما تبني به او اخرج الى الحج وانا اسلفك او اشتري سلعة او تزوج امرأة وانا اسلفك لانك ادخلته بوعدك في ذلك اما مجرد الوعد فلا یلزم الوفاء به بل الوفاء به من مكارم الاخلاق.“ (۱)

”امام سحنونؒ فرماتے ہیں: جو وعدہ لازم ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان گرا دو، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ نے کہا کہ تم فلاں چیز خرید لو، یا کسی عورت سے شادی کر لو، میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا لازم ہے اس لئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اس کام میں داخل کیا ورنہ جہاں تک مجرد وعدہ کا تعلق ہے تو اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے البتہ ایسے وعدے کو بھی پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔“

علامہ ابن الشاطؒ ”الفروق“ کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں:

”الصحيح عندی القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقاً، فيتعين تاويل ما يناقض ذلك..... الخ“ (۱)

”میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا لازم ہے لہذا اس اصول کے خلاف جو بات ہوگی اس کی تاویل کی جائے گی۔“

اسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں ”وعدہ“ کو قضاء لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خانؒ ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

”وان ذكر البيع من غير شرط، ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس.“ (۲)

”اگر بیع بغیر شرط کے کی جائے اور اس کے بعد ”شرط“ کو بطور ”وعدہ“ کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ باہمی وعدہ کبھی لازم بھی ہوتا ہے لہذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا جائے گا۔“

علامہ ابن عابدینؒ تحریر فرماتے ہیں:

”وفي جامع الفصولين ايضاً: لو ذكر البيع بلا شرط، ثم ذكر الشرط على وجه العدة جاز البيع، ولزم الوفاء بالوعد، اذ المواعيد قد تكون لازمة، فيجعل لازماً لحاجة الناس.“ (۳)

”جامع الفصولین“ میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر پائع اور مشتری بلا کسی شرط کے بیع کریں اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے ہیں لہذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا جائے گا۔“

بہر حال مندرجہ بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دینا جائز

(۱) حاشیہ الفرق لابن الشاط، ج ۳، ص ۲۵، ۲۴۔

(۲) الفتاویٰ الحنفیہ، فصل فی الشروط المفسدة فی البیع، ج ۲، ص ۱۳۸۔

(۳) رد المحتار، باب البیع الفاسد، مطلب فی الشروط الفاسدة اذا ذکر بعد العقد، ص ۱۳۵، ج ۳۔

ہے۔ لہذا زیر بحث مسئلے میں جس ایگریمنٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگریمنٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ ”وعدہ“ کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا، یہ ”وعدہ“ قضاء اور دیانہ پورا کرنا لازم ہوگا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیع اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ ”بیع“ کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (Future Sale) جائز نہیں، لہذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقل ”ایجاب و قبول“ کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے۔

۲۔ شرکت متناقصہ

- ۱۔ ہاؤس فنانسنگ کا دوسرا طریقہ ”شرکت متناقصہ“ پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوگا:
 - ۱۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی ”شرکت ملکہ“ کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خریداری میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مالک ہوگا، لہذا اگر دونوں فریقوں نے نصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، اور اگر ایک فریق نے ایک تہائی رقم لگائی اور دوسرے فریق نے دو تہائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔
 - ۲۔ پھر کمپنی ماہانہ یا سالانہ کرایہ طے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرایہ پر دیدے گی۔
 - ۳۔ پھر اس مکان میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔
 - ۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (پیریڈ) طے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک ہر پیریڈ میں کمپنی کی کل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کمپنی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت بیس ہزار روپے ہوگی۔ لہذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کمپنی کو بیس ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بنتا رہے گا۔
 - ۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کمپنی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کمپنی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کمپنی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کمپنی کے حصہ کا کرایہ ایک ہزار روپے طے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ نو سو روپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتیٰ کہ جب گاہک کمپنی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور اس طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معاملے بیک وقت اپنے انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔

بہر حال، ہاؤس فنانسنگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے: نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکتِ ملک کا قیام، نمبر دو کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا، نمبر تین کمپنی کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا۔ ان تین معاملات کو پہلے علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقے کا شرعی جائزہ لیں گے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان ”شرکتِ ملک“ قائم ہو جائے گی اور اس ”شرکتِ ملک“ کی فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے:

”شركة املك هني ان يملك متعدد عينا او دينا بارث الوبيع او غيرهما“

”شرکتِ ملک“ یہ ہے کہ متعدد افراد وراثت یا بیع وغیرہ کے ذریعہ کسی چیز یا دین کے

(مشترک طور پر) مالک بن جائیں۔“ (۱)

بہر حال، زیر بحث مسئلے میں وہ مکان دونوں کے مشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر ”شرکتِ ملک“ وجود میں آگئی۔

جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان میں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترکہ چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترک چیز کو شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

”ولا تجوز اجارة المشاع لغير الشريك، الا ان يوجر الشريكان معا، وهذا قول ابى حنيفة و زفر، لانه لا يقدر على تسليمه فلم تصح الاجارته.....“

.....واختار ابو حفص العكبري جواز ذلك وقد اوما اليه احمد وهو قول مالك والشافعي وابى يوسف ومحمد لانه معلوم يجوز بيعه، فجازت اجارته كالمفروز، ولانه عقد في ملكه يجوز مع شريكه، فجاز مع غيره. (۱)

”مشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، البتہ اس وقت جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ (ایک آدمی کو) کرایہ پر دیں، یہ امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کا قول ہے، ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز کے مشترک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ کرایہ دار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے یہ اجارہ درست نہیں.....“

.....البتہ ابو حفص العکبریٰ نے اس اجارہ کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام احمدؒ نے بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ مشترک حصہ معلوم اور متعین ہے اور جب اس متعین حصے کی بیع جائز ہے تو اس کا اجارہ بھی جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ علیحدہ کیے ہوئے حصے کی بیع اور اجارہ جائز ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ وہ شریک اپنی ہی ملک کے اندر معاملہ کر رہا ہے لہذا جس طرح شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔“

علامہ حنفیؒ ”در مختار“ میں فرماتے ہیں:

”وتفسد (ای الاجارة) ايضا بالشيوع الا اذا اجر كل نصيبه او بعضه من شريكه، فيجوز، وجوازه بكل حال.“ (۲)

”شرکت کی وجہ سے ”اجارہ“ فاسد ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترک چیز کا ایک شریک اپنا کُل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر صورت جائز ہے۔“

اور چونکہ زیر بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو اپنا حصہ کرایہ پر دیتا ہے اس لئے باجماع فقہاء یہ صورت جائز ہے۔

جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی کا اپنے مشترک حصے کو گاہک کے ہاتھ ایک حصہ کر کے فروخت کرنا، تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے اگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں بیع میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت بیع میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

”ولو باع احد الشریکین فی البناء حصته لاجنبی، لا يجوز ولشریکہ جاز.“ (۱)

”اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“
اور چونکہ زیر بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہر حال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شرکت ملک، اجارہ اور بیع ان میں سے ہر ایک فی نفسہ جائز ہے، اگر ان معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو مشروط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور ایگریمنٹ کے مطابق انجام پائیں تو اس میں ”صفقة فی صفقة“ کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے مشروط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ”صفقة فی صفقة“ ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے۔ ”صفقة فی صفقة“ فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فقہاء کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض مشروط معاملات کے جواز کے قائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

”الثنائی (ای النوع الثانی من الشرط) فاسد، وهو ثلاثة انواع، احدها ان

یشتري علی صاحبه عقدا اخرم، کسيف او قرض، او بيع، او اجارة، او

صرف الثمن او غیرہ فہذا یبطل البیع، ویحتمل ان یبطل البیسط وحده الشہور فی المذہب ان ہذا الشرط فاسد، یبطل بہ البیع، لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لا یحل بیع وسلف، ولا شرطان فی بیع" قال الترمذی: ہذا حدیث صحیح، ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیعتین فی بیعة، حدیث صحیح و ہذا منہ، وكذلك کل ما فی معنی ذلک، مثل ان یقول، علی ان تزوجتی بابنتک، او علی ان زوجک ابنتی، فہذا کله لا یصح، قال ابن مسعود: صفقتان فی صفقة ربا، و ہذا قول ابی حنیفہ والشافعی وجمہور العلماء، وجوزہ مالک، وجعل العوض المذكور فی الشرط فاسدا۔^(۱)

”شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو مشروط کر دے، مثلاً مسلم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ مشروط کر دے، یا حاصل ہونے والے ثمن کے ساتھ بیع صرف وغیرہ کو مشروط کر دے تو یہ شرط اس بیع کو باطل کر دے گی اور احتمال اس بات کا بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیع درست ہو جائے) لیکن مشہور مذہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، جو بیع کو باطل کر دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ بیع اور قرض کو جمع کرنا حلال نہیں، اور نہ بیع میں شرط لگانا حلال ہے..... امام ترمذی نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس لئے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ ”نہی عن بیعتین فی بیعة“ یعنی حضور اقدس ﷺ نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو وہ بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ میں اس شرط پر یہ معاملہ کرتا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کروں گا اور یہ تمام کا تمام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ

(۱) الشرح الکبیر علی المغنی لشمس الدین ابن قدامہ، ج ۴، ص ۵۳، ذکر الموفق لابن قدامہ فی المغنی، ج ۴، ص ۲۹۰۔

ایک معاملے کے اندر دوسرا معاملہ داخل کرنا سود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالکؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔“

لیکن ”صفقة فی صفقة“ کی خرابی اس وقت لازم آئے گی جب ایک عقد کے اندر دوسرا عقد مشروط ہو، جبکہ زیر بحث مسئلے میں فریقین آپس میں یہ وعدہ کرتے ہیں کہ وہ دونوں فلاں تاریخ کو عقد اجارہ کریں گے اور فلاں تاریخ کو عقد بیع کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر کسی شرط کے بغیر منعقد ہو جائیں تو اس صورت میں ”صفقة فی صفقة“ کی خرابی لازم نہیں آئے گی، اس لئے کہ فقہاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ فتاویٰ خانہ کی یہ عبارت پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ:

”وان ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة، جاز البیع، ویلزم الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس.“ (۱)

”اگر بیع بغیر کسی شرط کے کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے، تو بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اس لئے کہ آپس کے وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت کے لئے لازم قرار دیا جائے گا۔“

علماء مالکیہ نے بھی ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں جس کو وہ ”بیع الثایا“ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ”بیع بالوفاء“ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ حطابؒ فرماتے ہیں کہ:

”لا یجوز بیع الثایا، وهو ان یقول ابیعتک هذا المملک او هذه السلعة علی ان اتیک بالثمن الی مدة کذا او متی اتیک به بالبیع مصروف عنی.“ (۲)

”بیع الثایا“ جائز نہیں ہے۔ ”بیع الثایا“ یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ اپنی یہ ملک یا یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر اندر میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی۔“

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے، اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کر لے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو واپس فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا۔ علامہ خطابؒ فرماتے ہیں:

”قال فی معین الحکام: ویجوز للمشتري ان يتطوع للبائع بعد العقد بانه ان جاء الثمن الى اجل كذا، والمبيع له، ويلزم المشتري متى جاءه بالثمن في خلال الاجل او عند انقضاءه او بعده على القرب منه ولا يكون للمشتري تفويت في خلال الاجل، فان فعل بيع او هبة او شبه ذلك نقض ان اراده البائع ورد اليه.“ (۱)

”معین الحکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بائع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک ثمن لے آئے گا تو یہ بیع اس کی ہو جائے گی لہذا اگر مدت کے اندر اندر یا مدت پوری ہونے پر یا مدت پوری ہونے کے فوراً بعد بائع ثمن لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدت کے اندر اس بیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلتا کر دے۔ اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ بائع کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہو اور قیمت واپس کر دے۔“

یہ اس وقت ہے جب بیع کسی شرط کے بغیر وجود میں آجائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کیا جائے..... بعض فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے بائع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کر لیں تو یہ بھی جائز ہے، چنانچہ قاضی ابن سناوہ حنفیؒ فرماتے ہیں:

”شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد، ثم عقداً، لم يبطل العقد ويبطل لو تقارنا.“ (۲)

”عاقدين نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کر لی، اس کے بعد آپس میں عقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وہ شرط عقد بیع کے اندر ہوتی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی۔“

”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں قاضی ابن سادہ فرماتے ہیں:

”و كذا لو تواضعا الوفاء قبل البيع، ثم عقدا بلا شرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة بالمواضعة السابقة.“ (۱)

”اگر عاقدین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کر لیں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد بیع کر لیں تو یہ عقد جائز ہے، اور سابقہ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔“

البتہ علامہ ابن عابدینؒ نے ردالمحتار میں جامع الفصولین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”فی جامع الفصولین ایضا: لو شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد، ثم عقدا، لم یبطل العقد، قلت ینبغی الفساد لو اتفقا علی بناء العقد علیہ، کما صرحوا به فی بیع الهزل، کما سیاتی آخر البیوع.“ (۲)

”جامع الفصولین میں ہے کہ اگر عاقدین نے عقد بیع کرنے سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد ٹھیرالی، پھر عقد کیا تو اس صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا..... میں کہتا ہوں کہ اگر عاقدین نے اس عقد کو سابقہ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس صورت یہ عقد فاسد ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب البیوع کے آخر میں ”بیع الهزل“ میں اس کی صراحت کی ہے۔“

لیکن علامہ محمد خالد الاتاسیؒ علامہ ابن عابدینؒ کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

”اقول هذا بحث متصادم للمنقول (ای ما هو منقول فی جامع الفصولین) کما علمت و قیاسه علی بیع الهزل قیاس مع الفارق، فان الهزل کما فی المنار هو ان یراد باشئی ما لم یومنع له، ولا ما یصلح له اللفظ استعارة ونظيره بیع التلجئة وهو کما فی الدر المختار، ان یتظاهرا عقدا وهما لا یرید انه وهو لیس ببيع فی الحقیقة، فاذا اتفقا علی بناء العقد علیہ فقد اعترفا بانهما لم یریدا انشاء بیع اصلا واین هذا من مسئلتنا؟..... وعلی کل حال فاتباع المنقول اولی.“ (۳)

”میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن عابدینؒ کی یہ بحث جامع الفصولین کی عبارت سے متصادم ہے جیسا کہ تجھ کو معلوم ہے اور علامہ ابن عابدینؒ کا اس مسئلہ کو ”بیع الهزل“

پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صاحب منار کے مطابق ”ہزل“ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایسی چیز مراد لی جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں ہوا، اور نہ ہی بطور استعارہ کے اس لفظ کا اس معنی پر اطلاق ہوتا ہو، اور اس کی نظیر ”بیع الثلجۃ“ ہے۔ درمختار میں ”بیع الثلجۃ“ کی تعریف یہ کی ہے کہ عاقدین آپس میں کسی عقد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور یہ حقیقت میں بیع ہی نہیں ہے لہذا اگر یہ دونوں عاقدین اس عقد کی بنیاد پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو ایسا کرنا عاقدین کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوگا کہ انہوں نے اصلاً بیع کرنے کا ارادہ ہی نہیں کیا تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے سے کیا تعلق ہے۔ بہر حال جامع الفصولین میں ذکر کردہ مسئلے کی اتباع کرنا زیادہ مناسب ہے۔“

چنانچہ متاخرین حنفیہ کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ عقد بیع سے بالکل جدا ہو، چاہے وہ عقد بیع سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے، دونوں صورتوں میں وہ وعدہ اصل عقد بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، اور اس وعدہ کی وجہ سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آئے گا کہ یہ ”صفقة فی صفقة“ ہے لہذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی مانع باقی نہ رہا۔

البتہ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاب و قبول کے وقت اس وعدہ کا زبان سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہر بات ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہوگا اور اسی سابقہ وعدہ کی بنیاد پر عاقدین یہ موجودہ عقد کریں گے، لہذا پھر تو زیر بحث معاملہ جس میں عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہے گا جس میں صراحۃً دوسرا عقد مشروط ہو، اور حکم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے، لہذا سابقہ کیا ہو وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر اس بیع کو ناجائز کر دے گا۔

میرے علم کی حد تک اس اشکال کا جواب یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور لفظی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں باریک فرق ہے، وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں ”صفقة فی صفقة“ کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور قطعی نہیں ہوتا، بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح موقوف ہوتا ہے کہ یہ اس کے

بغیر مکمل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک معلق عقد ہوتا ہے۔

لہذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہے گی اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائے گا، بلکہ عقد معلق کہا جائے گا، اور عقود معارضہ میں تعلیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کالعدم ہو جائے گا، اس لئے کہ عقد بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط خود بخود فوت ہو جائے گا۔

لہذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثانی کے ساتھ معلق ہو جائے گا، گویا بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دوں گا۔ ظاہر ہے کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

برخلاف اس کے کہ بائع اور مشتری ابتداء ہی عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں، پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائے گی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بائع کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضاء بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر تام سمجھی جائے گی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور نسخ ہونے کے درمیان متردد رہتا ہے، اور اس تردد کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آ جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو، البتہ اس بیع سے پہلے عاقدین آپس میں کوئی وعدہ کر لیں تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردد باقی نہیں رہے گا، وہ ہر حال میں مکمل ہو جائے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک وعدے کو پورا

کرنا لازم ہوتا ہے، ان کے نزدیک اس سابقہ وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے لازم ہوگا۔
 بہر حال! ”شرکتہ متناقصہ“ کا جائز اور بے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاملات اپنے اپنے اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کیے جائیں اور ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عاقدین کے درمیان وعدہ اور ایگریمنٹ ہو جائے جس کے تحت آئندہ کے معاملات طے پائیں۔

چنانچہ عاقدین (گاہک اور کمپنی) اس بات پر اتفاق کر لیں کہ فلاں مکان دونوں مل کر مشترکہ طور پر خریدیں گے، اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر دیدے گی، پھر گاہک کمپنی کے حصے کو مختلف قسطوں میں خرید لے گا حتیٰ کہ گاہک اس پورے مکان کا مالک ہو جائے گا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کمپنی کے درمیان یہ معاہدہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو، اور ہر عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایجاب و قبول کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہوگا لہذا کرایہ داری میں بیع کا معاملہ مشروط نہ ہوگا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب



بیمہ

تأمين (Insurance)

بیمہ

بیمہ بھی آجکل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے۔ کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ہوتی۔ بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہوتے ہیں کوئی انسان یا ادارہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں تلافی کر دوں گا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کا آغاز چودھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ دوسرے ممالک کی تجارت میں مال بحری جہاز سے روانہ کیا جاتا تھا۔ بحری جہاز ڈوب بھی جاتے تھے اور مال کا نقصان ہوتا تھا۔ بحری جہاز کے نقصان کی تلافی کے لئے ابتداءً بیمہ کا آغاز ہوا۔ علامہ شامیؒ نے بھی ”مستامن“ کے احکام میں ”سوکرہ“ کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے۔^(۱) جن خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے، ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: ایک زندگی کا بیمہ کہلاتا ہے جسے لائف انشورنس کہتے ہیں، ایک اشیاء کا بیمہ ہوتا ہے اور ایک مسئولیت کا بیمہ ہوتا ہے جسے ذمہ داریوں کا بیمہ بھی کہتے ہیں۔

لائف انشورنس یا زندگی کا بیمہ (Life Insurance)

(Life Insurance) یا زندگی کا بیمہ جس کو عربی میں ”تامین الحیاء“ کہتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ لوگوں سے یہ کہتے ہیں کہ آپ ہمارے پاس کچھ قسطیں جمع کروائیں، اس کو پرمیم کہتے ہیں، جو قسطیں یا پرمیم آپ جمع کروائیں گے وہ ہم آپ کے اکاؤنٹ میں جمع کرتے رہیں گے اور اتنی مدت تک جمع کریں گے اور وہ مدت طبی معاینہ کے ذریعہ ایک اندازہ اور تخمینہ لگا کر مقرر کی جاتی ہے کہ اس بیمہ دار کی اپنی صحت کے لحاظ سے کتنے عرصہ تک زندہ رہنے کی امید ہے۔ فرض کریں دس سال کا اندازہ کیا گیا تو دس سال تک ہر مہینہ یہ شخص کچھ قسطیں جمع کرواتا رہے گا۔ مثلاً سو روپے قسط ہے تو سالانہ بارہ سو روپے بن گئے تو دس سال تک اس کی طرف سے بارہ ہزار روپے جمع ہو گئے۔ اب بیمہ کمپنی یہ کہتی ہے کہ اگر دس سال کے اندر اندر تمہارا انتقال ہو گیا یعنی دس سال پورے ہونے سے پہلے ہم تمہاری بیوی، بچوں اور گھر والوں کو دس لاکھ روپے دیں گے اور اگر انتقال نہ ہوا اور دس سال پورے ہو گئے تو تمہاری جمع شدہ رقم بارہ ہزار سود کے ساتھ تم کو واپس مل جائے گی۔ یہ تامین الحیاء کہلاتا ہے اور

آجکل لوگ یہ بیمہ اس لئے کرواتے ہیں تاکہ انہیں اطمینان ہو کہ اگر ہمارا انتقال ہو گیا تو ہماری بیوی، بچے بھوکے نہیں مریں گے بلکہ ان کو دس لاکھ روپیہ مل جائے گا اور وہ اس سے اپنی زندگی کا کچھ عرصہ گزار سکیں گے۔

یہاں چونکہ جمع شدہ پوری رقم بارہ ہزار روپے محفوظ ہیں یعنی ضائع نہیں جائیں گے، ایسا نہیں ہوگا کہ بارہ ہزار روپے واپس نہ ملیں بلکہ ان کا ملنا تو یقینی ہے، لہذا اس کو اس معنی میں تعلق التملیک علی الخطر نہیں کہہ سکتے کہ ایک طرف سے ادائیگی یقینی ہو اور دوسری طرف سے ادائیگی سوہوم ہو، یہ بات نہیں ہے، چونکہ ادائیگی اس طرف سے بارہ ہزار کی ہے اور اس طرف سے بھی بارہ ہزار کی یقینی ہے البتہ جو سود ملے گا اس کو سب حرام کہتے ہیں اور بارہ ہزار کے بارہ ہزار جو مل رہے ہیں اس میں قمار کا عنصر تو نہیں لیکن غرر ضرور ہے۔

غرر اس لئے کہ یہ پتہ نہیں کہ صرف یہ بارہ ہزار ملیں گے یا دس لاکھ ملیں گے، کیونکہ اگر انتقال پہلے ہو گیا تو دس لاکھ ملیں گے اور اگر انتقال نہ ہو تو بارہ ہزار ملیں گے اس لئے معقود علیہ یا معاوضہ مجہول ہے اس کی مقدار متعین اور معلوم نہیں۔ لہذا اس میں بھی غرر پایا جا رہا ہے اگرچہ اس کو قمار کہنا مشکل ہے لیکن غرر ضرور پایا جا رہا ہے اور جس صورت میں دس لاکھ مل رہے ہیں تو وہ چونکہ بارہ ہزار کے معاوضہ میں مل رہے ہیں، اس لئے اس میں سود ہوا، لہذا اس میں غرر بھی ہے اور سود بھی ہے اس لئے یہ ناجائز ہے۔

اشیاء کا بیمہ یا تائین الاشیاء (Goods Insurance)

دوسری قسم اشیاء کا بیمہ ہے جس کو عربی میں تائین الاشیاء کہا جاتا ہے، مختلف اشیاء کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر وہ اشیاء تباہ ہو جائیں تو بیمہ کرنے والے کو بہت بڑا معاوضہ ملتا ہے مثلاً عمارت کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر اس عمارت کو آگ لگ گئی تو بیمہ کمپنی اتنے پیسے ادا کرے گی جو اس عمارت کی قیمت ہوگی تاکہ دوبارہ اس عمارت کو تعمیر کرایا جاسکے، یا بحری جہاز کا بیمہ ہوتا ہے کہ مثلاً جاپان سے سامان منگوایا اور بحری جہاز پر سوار کرا دیا، اب یہ اندیشہ ہے کہ کسی وقت وہ جہاز سمندر میں ڈوب جائے اور سارا مال برباد ہو جائے تو بیمہ کمپنی وہ ہے جو جہاز کا بھی بیمہ کرتی ہے اور اس کے اوپر لدے ہوئے سامان کا بھی بیمہ کرتی ہے۔

کاروں کا بیمہ ہوتا ہے کہ اگر کار چوری ہو گئی، ڈاکہ پڑ گیا، آگ لگ گئی یا کسی حادثہ میں تباہ ہو گئی تو اس صورت میں بیمہ کمپنی اس کار کی قیمت ادا کرتی ہے۔

آجکل ہر چیز کا بیمہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کھلاڑی اپنے اعضاء کا بیمہ کراتے ہیں کہ اگر ہماری ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو بیمہ کمپنی اتنے پیسے ادا کرے گی اور اگر ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو اتنے پیسے ادا کرے گی۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کرنے والا کچھ قسطیں جمع کرواتا ہے جس کو پرمیم کہتے ہیں اور ان قسطوں کے معاوضہ میں اس کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس چیز کو جس کا اس نے بیمہ کرایا ہے کوئی نقصان پہنچ گیا تو اس نقصان کا معاوضہ بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔ یہ قسطیں جو جمع کرائی جاتی ہیں یہ بیمہ زندگی کی طرح محفوظ نہیں ہوتیں۔ بیمہ زندگی میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض دس سال تک انتقال نہ ہوا تو جمع کردہ رقم مع سود واپس مل جائے گی، لیکن اشیاء کے بیمہ میں وہ واپس نہیں ملتی، بلکہ جو قسط جمع کروائی وہ گئی۔ اب اگر حادثہ پیش آیا تو معاوضہ ملے گا اور اگر حادثہ پیش نہ آیا تو نہیں ملے گا۔

اب اگر کاروں کا بیمہ کرایا جاتا ہے تو جو بیمہ کروانے والا ہے ہر مہینہ اپنی قسط جمع کرواتا رہے گا۔ اب اگر سال بھر تک کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو بس چھٹی، وہ پیسے گئے اور اگر حادثہ پیش آ گیا تو پھر بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔

تأمین الاشیاء کا شرعی حکم

تأمین کی اس دوسری قسم کے بارے میں جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ اس میں غرر ہے۔ ایک طرف سے پرمیم دے کر ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی مہوم ہے اور معلق علی الخطر ہے کہ اگر حادثہ پیش آ گیا تو ادائیگی ہوگی اور حادثہ پیش نہ آیا تو ادائیگی نہ ہوگی۔ اس میں غرر اور قمار پایا جاتا ہے، جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

معاصر علماء کا موقف

البتہ ہمارے زمانے کے بعض اہل علم جن میں اردن کے شیخ مصطفیٰ الزرقاء جو آجکل ریاض میں ہیں اور یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اپنے عالم فقہ ہونے کی وجہ سے ساری دنیا میں مشہور ہیں اور ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو غندہ کے فقہ کے استاد بھی ہیں۔ فقہ کے اندر ان کی بہت ساری تالیفات ہیں جو ہمارے ہاں کتب خانہ میں موجود ہیں۔ ”المدخل فی الفقہ الاسلامی“ ان کی مشہور کتاب ہے۔

ان کا موقف یہ ہے کہ یہ بیمہ جائز ہے اور اس موضوع پر ان کی اور شیخ ابو زہرہ جو مصر کے بڑے فقیہ تھے ان کے درمیان بڑی لمبی چوڑی بحث ہوئی ہے جو رسالوں کے اندر چھپی ہے۔ شیخ ابو زہرہ اس کے ناجائز ہونے کے قائل تھے اور شیخ مصطفیٰ الزرقاء اس کے جائز ہونے کے قائل تھے۔

لیکن جمہور فقہاء عصر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

ذمہ داری کا بیمہ یا تائین المسئولیات

بیمہ کی تیسری قسم ہے تائین المسئولیات۔ ذمہ داری کا بیمہ اور اس کو تھرڈ پارٹی انشورنس (Third Party Insurance) بھی کہتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بیمہ دار کے ذمہ کسی فریق ثالث کی طرف سے کوئی مالی ذمہ داری عائد ہوگی تو بیمہ کمپنی اس ذمہ داری کو پورا کرے گی۔ مثلاً تھرڈ پارٹی انشورنس اس طرح ہوتا ہے کہ کار والا یہ کہے کہ مجھے یہ امکان ہے کہ کسی وقت میری کار سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے اور وہ شخص میرے خلاف دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کا روالے نے مجھے نقصان پہنچایا ہے لہذا مجھے اس سے معاوضہ دلایا جائے۔ شرعی اصطلاح میں یوں سمجھ لیں کہ دین کا مطالبہ کر سکتا ہے کہ اس کار کے حادثہ میں میرا ہاتھ ٹوٹ گیا ہے مجھے اس کی دیت ادا کی جائے۔ تو یہ مسئولیت ہے کہ اگر میرے ذمہ کوئی مسئولیت عائد ہوئی تو آپ ادائیگی کریں گے، وہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے اگر نہ ہمارے ذمے کوئی مسئولیت آئی تو ہم ادائیگی کریں گے لیکن اس کے لئے تمہیں ماہانہ اتنی قسط ادا کرنی ہوگی۔ تو بیمہ دار پر بیمہ (Premium) ادا کرتا ہے اور اس بات کا اطمینان حاصل کر لیتا ہے کہ اگر میرے اوپر کوئی ذمہ داری آئی تو اس ذمہ داری کو بیمہ کمپنی پورا کرے گی اس کے ذمہ ضروری ہے۔

اگر رات کو برف باری ہوئی اور صبح اس کے گھر کے سامنے برف پڑی ہے اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور کوئی آدمی وہاں سے گزرا اور برف سے پھسل کر اس کی ہڈی ٹوٹ گئی، اب اس کا لاکھوں روپے معاوضہ مکان والوں کو ادا کرنا پڑے گا کہ وہ اس پر مقدمہ کر دے کہ اس کے گھر کے سامنے برف پڑی تھی، مکان والے کی ذمہ داری تھی کہ اسے صاف کرے، اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور میری ہڈی ٹوٹ گئی، لہذا یہ میرا معاوضہ ادا کرے تو یہ گھر والے پر مسئولیت قائم ہوگئی ہے، تو بیمہ کمپنی سے بیمہ کرا کے رکھتے ہیں کہ اگر کبھی ایسا ہوا تو تم ادا کرنا۔ اس کے لئے قسط ادا کرتے ہیں، اس کو تائین المسئولیات یا تھرڈ پارٹی انشورنس کہتے ہیں۔

تھرڈ پارٹی انشورنس کا شرعی حکم

جو حکم تائین الاشیاء کا ہے وہی حکم تائین المسئولیات کا ہے، ان میں فرق آگے بتائیں گے۔

سوال

یہ برف اٹھانا مالک کی ذمہ داری میں شامل ہے۔ اب اگر کسی روز اس نے نہیں اٹھائی تو یہ اس کی غلطی ہوئی، اس کی ذمہ داری بیمہ کمپنی پر کیسے عائد ہوگئی؟

جواب

اس سے بحث نہیں ہے کہ وہ حادثہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا اس کی غلطی سے پیش نہیں آیا، بحث اس سے ہے کہ برف کی وجہ سے اس کے ذمہ ایک مالی ذمہ داری عائد ہوگئی ہے، اس مالی ذمہ داری کا عائد ہونا ایک امر خطر ہے۔ جس کا یہ بھی احتمال ہے کہ کبھی ہو جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ واقعہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا نہیں آیا، بلکہ اپنی غلطی سے ہو تب بھی معاملہ خطر ہے، پتا نہیں غلطی کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور فرض کریں کہ جس وقت بیمہ کرایا اس وقت اس بات کا علم نہیں تھا کہ کبھی غلطی کروں گا یا نہیں کروں گا، اور اگر غلطی کی تو یہ آدمی آکر گرے گا یا نہیں گرے گا؟ اور اگر گرے گا تو ہڈی ٹوٹے گی یا نہیں ٹوٹے گی؟ اور اگر ٹوٹے گی تو وہ مجھ پر دعویٰ کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور اگر دعویٰ کرے گا تو عدالت اس کے حق میں فیصلہ کر کے میرے اوپر پیسے عائد کرے گی یا نہیں کرے گی؟ یہ سارے احتمال موجود ہیں۔ تو جہاں بھی احتمالات متعددہ موجود ہوں چاہے وہ اپنی غلطی سے ہوں یا دوسرے کی غلطی سے ہوں، ان تمام صورتوں میں خطر موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی طرف سے تو ادائیگی متیقن ہے پر بیمہ کی صورت میں، لیکن دوسری طرف سے بیمہ کمپنی کا ادائیگی کرنا وہ ان سارے احتمالات کے اوپر معلق ہے۔ تو یہاں بھی چونکہ خطر ہے اس لئے وہ ساری باتیں جو تعلق التملیک علی الخطر کی ہیں یا غرر کی ہیں جو تائین الاشیاء میں پیش آئی ہیں وہ اس میں بھی ہیں۔ تو یہ تائین کی تین قسمیں ہوں گی۔

جہاں تک تائین الحیاة (Life Insurance) کا تعلق ہے اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس میں غرر اور سود پایا جاتا ہے اور تائین الاشیاء اور تائین المسکولیات میں غرر ہے اور میرا خیال ہے کہ اس میں قمار کی تعریف بھی صادق آتی ہے، اس واسطے کہ ایک طرف سے ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم اور معلق علی الخطر ہے، لہذا غرر بھی ہے اور قمار بھی ہے اور جب ادائیگی ہوگی تو وہ پر بیمہ کے معاوضے میں ہوگی اور پر بیمہ کم ہے اور ادائیگی اس سے کہیں زیادہ ہے تو سود بھی ہے، اس لئے یہ معاملہ شرعی اصولوں کے مطابق نہیں بیٹھتا۔

بیمہ کمپنی کا تعارف (Insurance)

بیمہ کی مذکورہ تینوں قسموں کو تجارتی بیمہ یا کمرشل بیمہ (Commercial Insurance) التأمین التجاری کہتے ہیں۔ اس میں ایک کمپنی ہوتی ہے اور وہ اسی مقصد کے لئے قائم کی جاتی ہے اور ان کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ حساب کا ایک طریقہ ہے جس کو آجکل کی اصطلاح میں ایکچوری (Actuary) کہتے ہیں، اس حساب کے ذریعہ یہ بتایا جاتا ہے کہ مثلاً ہمارے ملک میں جو حادثات و واقعات پیش آتے ہیں ان کا سالانہ اوسط کیا ہے، سال میں کتنی جگہ آگ لگتی ہے، کتنی جگہوں پر کاروں کا تصادم ہوتا ہے، کتنی جگہ ریل کا تصادم ہوتا ہے، کتنے جہاز ڈوبتے ہیں، کتنے زلزلے آتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اس کا ایک اوسط نکالتے ہیں اور اس اوسط کی بنیاد پر آنے والے سال کے لئے بھی وہ حادثات کا تخمینہ لگاتے ہیں کہ آئندہ سال اس قسم کے، اس نوعیت کے کتنے حادثات پیش آنے کا خطرہ یا توقع ہے، اور ان حادثات میں اگر ہر حادثہ کے متاثرہ شخص کو معاوضہ دیا جائے تو کل کتنے اخراجات آئیں گے۔ فرض کریں کہ انہوں نے آئندہ سال پیش آنے والے حادثات کا اندازہ لگایا کہ ایک ارب روپیہ ہے، اب بیمہ کمپنی یہ کرتی ہے کہ اگر میں ایک ارب روپیہ خرچ کر کے ان سارے حادثات کا معاوضہ ادا کر دوں تو مجھے لوگوں سے کتنی قسطوں کا مطالبہ کرنا چاہئے جس سے نہ صرف یہ ایک ارب روپے حاصل ہوں بلکہ ایک ارب سے زیادہ حاصل ہوں جو میرا نفع ہو اور کم از کم کمپنی کو لازماً دس کروڑ کا تو نفع ہونا چاہئے۔ اب انہوں نے ایک ارب دس کروڑ روپے لوگوں سے وصول کرنے کے لئے قسطوں کی تعداد مقرر کر دی کہ جو بھی بیمہ کرائے وہ اتنی قسط ادا کرے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب ساری قسطیں اکٹھی ہو جائیں تو کل ہمیں کل کتنی رقم ملے گی، ایک ارب دس کروڑ ملیں گے تو ایک ارب معاوضوں میں دے دیں گے اور دس کروڑ ہمارا نفع ہو جائے گا۔ یہ تجارتی کمپنیوں کا طریقہ کار ہوتا ہے۔

التأمین التبادلی یا امداد باہمی (Mutual Insurance)

بیمہ کا ایک طریقہ ہے جس کو تعاونی بیمہ یا امداد باہمی کا بیمہ کہتے ہیں، عربی میں اس کو التأمین التبادلی کہتے ہیں، اس میں تجارت مقصد نہیں ہوتا بلکہ باہمی تعاون مقصد ہوتا ہے۔

اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ لوگ باہم مل کر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس فنڈ کے ممبران میں سے اگر کسی کو حادثہ پیش آ گیا تو اس حادثہ کے اثرات کو دور کرنے کے لئے اس فنڈ سے اس کو امداد فراہم کی جائے گی۔ مثلاً سو آدمیوں نے مل کر ایک ایک لاکھ روپیہ فنڈ جمع کیا،

ایک کروڑ روپیہ بن گیا، اب سب نے مل کر یہ طے کر لیا کہ ہم سوا افراد میں سے جس کسی کو بھی حادثہ پیش آ گیا تو ہم اس فنڈ سے اس کی امداد کریں گے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض حادثات کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی کہ ایک کروڑ روپے کافی نہ ہوئے تو پھر یا تو اسی ایک کروڑ کی صورت میں معاوضہ دیا جائے گا، پورا نہیں دیا جائے گا اور یا ان ہی ممبران سے کہا جائے گا کہ تم کچھ پیسے اور ڈال دو تا کہ پورا معاوضہ ادا ہو جائے اور اگر حادثات کی مقدار اتنی ہوئی کہ پورے ایک کروڑ روپے خرچ نہ ہو سکے اس سے کم خرچ ہوئے تو جتنے پیسے باقی بچے وہ انہی پر دوبارہ تقسیم کر دیئے جائیں گے یا آئندہ سال کے لئے بطور چندہ اس کو استعمال کر لیں گے۔

اس میں تجارت کرنا پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ باہم مل کر امداد باہمی کے طور پر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں اور اس سے ادائیگی کرتے ہیں۔ اس کو التأمین التبادلی اور التأمین التعاونی بھی کہا جاتا ہے اور انگریزی میں اس کو میوچل انشورنس (Mutual Insurance) کہتے ہیں اور اردو میں اس کا ترجمہ امداد باہمی کا بیمہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے، اس کے عدم جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ سب نے مل کر ایک فنڈ بنا لیا اور پھر اس فنڈ میں سب نے چندہ دے دیا اور چندہ دینے کے بعد باہم اس سے جس کو نقصان ہوا اس کے نقصان کی تلافی کر دی۔

شیخ مصطفیٰ الرزقا کا موقف

شیخ مصطفیٰ الرزقا کا کہنا یہ ہے کہ التأمین التعاونی سب کے نزدیک جائز ہے اور جو مقصد التأمین التعاونی کا ہے وہ مقصد التأمین تجارتی کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور اس میں ہمارے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، لہذا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور جو حال وہاں ہے وہی یہاں پر بھی ہے یعنی اگر غرر وہاں ہے تو یہاں بھی ہے۔ کیونکہ یہاں پر بھی جو چندہ دے دیا وہ تو گیا۔ اگر حادثہ پیش آیا تو واپس ملے گا ورنہ نہیں ملے گا، تو غرر تو یہاں بھی پایا جا رہا ہے اور ایک طرف سے ادائیگی معین اور دوسری طرف سے موہوم ہے لیکن اس کو سب نے جائز کہا ہے، تو جب اس کو سب جائز کہتے ہیں تو التأمین تجارتی کو نا جائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی شکل سادہ تھی اور دوسری شکل میں لوگوں نے کہا کہ ضروری ہے کہ کچھ لوگ اس کام کے لئے مختص ہوں جو دن رات اسی فنڈ کے انتظامات میں مصروف ہوں۔ یہ کام اور انتظامات ایسے نہیں ہیں کہ آدمی جزء وقتی طور پر یہ کام کر لے بلکہ اس کے لئے مختص افراد چاہئیں جو دن رات اسی کام کو کریں تو جب وہ آدمی مختص ہوں گے اور کوئی کام نہیں کریں گے تو ان کو محتانہ چاہئے۔

اس محنتانے کے لئے انہوں نے کہا کہ کمپنی بنادو اور کمپنی بنا کر جو منافع بچے گا وہ ان کو دے دو۔ تو اس میں اور تائین تعاونی میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اس میں انتظام کرنے والے اپنا سارا وقت لگاتے ہیں لہذا ان کا معاوضہ بطور منافع کے اس میں بڑھا دیا گیا، یہ شیخ مصطفیٰ الزرقا کا موقف ہے۔

جمہور کا موقف

جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس لئے کہ یہ جو بحث ہے کہ غرر ناجائز اور حرام ہے تو یہ عدم جواز اور حرمت عقود معاوضہ میں ہے مثلاً بیع ہے جیسے اجارہ اس کے اندر غرر حرام ہے لیکن جو عقود معاوضہ نہ ہوں بلکہ عقود تبرع ہوں ان میں غرر عقد کو فاسد نہیں کرتا، لہذا جہالت بیع میں مضر ہے لیکن موہوب میں مضر نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں اس شرط پر فروخت کیا کہ آئندہ جمعہ کو بارش ہو۔ یہ عقد معاوضہ ہے اور غرر کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں ہبہ کیا، بشرطیکہ جمعہ کو بارش ہو تو یہ ہبہ عقد تبرع ہے، اور اس کو معلق بالشرط کرنا جائز ہے۔

یہ ساری بحث کہ جہالت مضر ہے، حرام ہے، مفسدہ عقد ہے اور غرر حرام ہے، اس ساری بحث کا تعلق عقود معاوضہ سے ہے۔ جہاں عقود معاوضہ نہ ہوں، تبرع ہو، وہاں بڑی سے بڑی جہالت بھی گوارا ہے اور بڑے سے بڑا غرر بھی عقد کو فاسد نہیں کرتا تو تائین تعاونی کی صورت وہ عقد معاوضہ کی نہیں ہے بلکہ وہ تبرع ہے جو قسط دے رہا ہے وہ بھی تبرع کر رہا ہے، فنڈ کو چندہ دے دیا اور فنڈ اگر حادثے کی صورت میں کسی کو معاوضہ دیتا ہے تو وہ بھی فنڈ کی طرف سے تبرع ہے۔ یہاں کوئی عقد معاوضہ نہیں پایا جا رہا ہے، لہذا اگر یہاں غرر یا جہالت ہے تو وہ مفسدہ عقد نہیں اور ناجائز بھی نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص دارالعلوم میں چندہ دیتا ہے اور ساتھ اس کی یہ بھی نیت ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہاں میرے بچے بھی پڑھیں۔ اور مدرسوں کو بھی دے رہا ہے لیکن دارالعلوم کو اس لئے دے رہا ہے کہ میرے بچے یہاں پڑھتے ہیں لیکن یہ معاوضہ نہیں بلکہ تبرع ہے اور دارالعلوم اس کے بچے پر جو خرچ کرے گا وہ بھی دارالعلوم کی طرف سے تبرع ہوگا، جب دونوں طرف سے تبرع ہے تو دونوں میں مساوات بھی ضروری نہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا متیقن ہونا بھی ضروری نہیں اور اس صورت میں اگر جہالت یا غرر پایا جائے تو وہ جہالت اور غرر مفسدہ عقد نہیں اور حرام بھی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کمپنی اور بیمہ دار کے درمیان عقد معاوضہ طے ہوتا ہے، کہ اگر تم مجھے اتنی قسط ادا کرو گے تو

میں نقصان کی صورت میں تمہیں اتنا معاوضہ دوں گا تو وہ کمپنی اور بیمہ دار کے درمیان عقد معاوضہ ہے، لہذا اگر اس کے اندر غرر یا جہالت پائی جائے گی تو وہ عقد معاوضہ میں جہالت اور غرر ہے جو مفسد عقد بھی ہے اور حرام ہے۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

شیخ مصطفیٰ الزرقا کی ایک دلیل اور اس کا جواب

شیخ مصطفیٰ الزرقا یہ کہتے ہیں کہ چلو اگر ہم یہ مان لیں کہ عقد معاوضہ میں غرر حرام ہوتا ہے اور یہاں عقد معاوضہ ہے اور آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ جو قسط ادا کی گئی ہے یہ ان پیسوں کا معاوضہ ہے جو حادثہ کی صورت میں ادا کیا جائے گا اور اس وجہ سے آپ کہہ رہے ہیں کہ دونوں عوضین نقد ہیں اور ان میں تفاضل ہے لہذا ربوا ہے اور چونکہ ایک طرف سے ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم ہے لہذا غرر ہے۔

یہ ساری خرابی اس وجہ سے پیدا ہو رہی ہے کہ آپ نے اس پر پریمیم کا معاوضہ اس پیسے کو قرار دیا جو حادثہ کی صورت میں کمپنی ادا کرتی ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں (شیخ مصطفیٰ الزرقا) کہ درحقیقت یہ پریمیم اس کا معاوضہ نہیں بلکہ یہ اس قلبی اطمینان اور دلی سکون کا معاوضہ ہے جو آدمی کو اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ پرواہ کی کوئی بات نہیں، اگر کبھی کوئی حادثہ پیش آگیا تو میرے پاس اس حادثہ کو پورا کرنے کا انتظام موجود ہے تو انشورنس جس کے انگریزی میں معنی یقین دہانی کے ہیں، یہ کمپنی کی جانب سے ایک یقین دہانی موجود ہے، جو انسان کو ایک اطمینان عطا کرتی ہے اور اس بات کا سکون عطا کرتی ہے کہ اگر کوئی حادثہ پیش آیا تو تمہارا نقصان نہیں ہوگا تو یہ پریمیم اس اطمینان اور سکون کا معاوضہ ہے اور اطمینان اور سکون ہر صورت میں حاصل ہے، خواہ حادثہ پیش آئے یا نہ آئے، لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک طرف سے معاوضہ متیقن ہے اور دوسری طرف سے موہوم ہے اور اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ جب آپ چوکیدار رکھتے ہیں وہ آپ کو اطمینان عطا کرتا ہے کہ آپ آرام سے سو جائیں، کوئی چور، ڈاکو وغیرہ آیا تو میں اس کا سد باب کروں گا، وہ باہر چکر لگا رہا ہے، اب چاہے چور، ڈاکو آئے یا نہ آئے یہ قلبی اطمینان آپ کو ہر صورت میں حاصل ہے، تو چوکیدار کو جو تنخواہ دے رہے ہیں وہ اس اطمینان کی تنخواہ ہے یہ معاوضہ درحقیقت اس اطمینان کا ہے۔

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے کہ سکون و اطمینان یہ کوئی ایسی مادی چیز نہیں جس کو کسی مال کا عوض قرار دیا جاسکے اور چوکیدار کی مثال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہاں پر اس کو اجرت اس کے وقت دینے اور چکر لگانے کی وجہ سے دی جا رہی ہے، یہ اور بات ہے کہ چکر لگانے کی وجہ سے قلب کو

اطمینان حاصل ہو گیا لیکن معاوضہ اطمینان قلب کا نہیں بلکہ اس کے چکر لگانے کا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر چوکیدار معمولی قسم کا ہو، دبلا پتلا ہو اور اس کے چکر لگانے سے کوئی خاص اطمینان بھی حاصل نہ ہوتا ہو تب بھی وہ اجرت کا حقدار ہوگا تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

سوال

اگر کسی کمانڈو شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ زیادہ تنخواہ لے گا اور اگر کسی عام شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ کم تنخواہ لے گا، کمانڈو شخص زیادہ لے گا اس لئے کہ وہ زیادہ اطمینان و سکون کا سبب ہوگا، کیا یہ درست ہے؟

جواب

اصل بات یہ ہے کہ آدمی آدمی کی خدمات میں فرق ہوتا ہے، ایک آدمی وہ ہے جو زیادہ طاقتور اور نشیط ہے، زیادہ چابک دست اور مہارت رکھنے والا ہے تو عام طور سے اس کی تنخواہ زیادہ ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اطمینان بذات خود معاوضے کا محل نہیں ہوتا لیکن اس کی وجہ سے ایک محل معاوضہ کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے، بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کی بذات خود بیع جائز نہیں ہوتی لیکن وہ دوسری شے کی قیمت میں اضافہ کا ذریعہ بن جاتی ہیں، یہ بھی انہی میں سے ہے کہ بذات خود تو بیع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لیکن اس کی وجہ سے کسی دوسری بیع کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ انتہائی اہم مسئلہ ہے اور ساری دنیا کو اس سے سابقہ پڑتا ہے، آج صورت حال ایسی ہو گئی ہے کہ بیمہ زندگی کے ہر شعبہ میں داخل ہو گیا ہے، اب دو باتیں اور ذکر کر کے اس مسئلہ کو ختم کرتا ہوں۔

اگر بیمہ کرانا قانوناً ضروری ہو تو؟

بیمہ اگرچہ اصلاً تو ناجائز ہے لیکن بعض شعبہ ہائے زندگی میں بیمہ قانوناً لازم ہو گیا ہے، اس کے بغیر گزارہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً گاڑی ہے، موٹر سائیکل ہے یا کار ہے، اس کا تھرڈ پارٹی انشورنس کرائے بغیر آپ موٹر سائیکل یا کار سڑک پر نہیں لاسکتے اور اگر کسی وقت آپ کی کار کا تھرڈ پارٹی انشورنس نہیں ہوا یعنی مسئولیات والا بیمہ نہیں ہوا تو پولیس والا چالان کر کے آپ کی کار ضبط کر لے گا، تو یہ پاکستان میں

بھی اور ساری دنیا میں بھی یہ قانوناً لازمی ہے۔ دنیا کے کسی ملک میں بھی ایسا نہیں ہے کہ تھرڈ پارٹی انشورنس لازمی نہ ہو، تو یہ انشورنس قانوناً لازمی ہے، اب جہاں ہمیں قانون نے مجبور کر دیا تو اگرچہ کاریا موثر سائیکل چلانا کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے کہ اگر آدمی وہ نہ کرے تو مر ہی جائے لہذا وہ ضرورت اور اضطرار کی حد میں داخل نہیں ہوتا لیکن حاجت ضرور ہے اور اس کے بغیر حرج شدید ہے۔

علمائے عصر کا فتویٰ

علماء عصر نے یہ فتویٰ دی ہے کہ جہاں قانوناً بیمہ کرنا لازمی ہو اور بیمہ کرائے بغیر آدمی اپنی کوئی حاجت پوری نہ کر سکتا ہو تو وہاں پر بیمہ کی گنجائش ہے۔ آپ تھرڈ پارٹی انشورنس کے بغیر کار نہیں چلا سکتے لہذا تھرڈ پارٹی انشورنس کرانے کی گنجائش ہے۔ البتہ اگر کسی کو تھرڈ پارٹی انشورنس کی وجہ سے معاوضہ ملے تو اس کو صرف اتنا معاوضہ وصول کرنا اور استعمال کرنا جائز ہے جتنا اس نے پریمیم ادا کیا، اس سے زیادہ استعمال کی اجازت نہیں۔

بعض جگہ صورتحال ایسی پیدا ہو گئی ہے کہ اگرچہ قانوناً انشورنس لازمی نہیں لیکن انشورنس کے بغیر زندگی انتہائی دشوار ہو گئی ہے جیسا کہ آج کل مغربی ملکوں میں صحت کا بیمہ چلا ہے۔ یہ مسکولیات کے بیمہ کی ایک قسم ہے، یعنی آپ بیمار ہو گئے اور آپ کو ہسپتال میں داخل ہونا پڑ گیا تو اس صورتحال میں ہسپتال کا بل انشورنس کمپنی ادا کرتی ہے۔ اس کے لئے آپ پریمیم (Premium) دیتے ہیں مثلاً ہر مہینہ سو روپے دیتے ہیں اور بیمہ کمپنی اس کے بدلے میں بیماری کی صورت میں علاج کا انتظام کرتی ہے اور سارا خرچہ برداشت کرتی ہے۔

صحت کا بیمہ

اب مغربی ملکوں میں (مغربی ممالک سے مراد امریکی طرز کے ممالک ہیں۔ برطانیہ میں عام طور سے علاج بہت آسان ہے اور سستا ہو جاتا ہے لیکن امریکہ وغیرہ میں) صورتحال ایسی ہے کہ اگر کسی شخص کو معمولی سی بیماری میں بھی ہسپتال میں داخل ہونا پڑ جائے تو اس کا دیوالیہ نکلنے کے لئے اس کا ایک مرتبہ ہسپتال میں داخل ہونا ہی کافی ہے، تو بیماری تو اپنی جگہ پر آئی لیکن ساتھ اتنا بڑا عذاب لے کر آئی ہے کہ ہسپتال کا بل بالکل ناقابلِ تحمل ہوتا ہے، ڈاکٹروں کی فیس ناقابلِ تحمل ہوتی ہے۔

اب اگرچہ قانونی پابندی نہیں ہے کہ آپ صحت کا بیمہ کرائیں لیکن اس کے بغیر گزارہ بہت مشکل ہے جیسا پہلے ذکر کیا ہے کہ اگر برف کی وجہ سے کوئی آدمی گر گیا تو یہ اس کے لئے بڑی زبردست

مشکل ہے۔ اگر کوئی شخص دعویٰ کرے تو لاکھوں ڈالر دینے پڑتے ہیں۔ اب ایک بیچارہ شخص جو بڑی مشکل سے مہینے میں ہزار، ڈیڑھ ہزار ڈالر کماتا ہے اس کے اوپر اچانک لاکھوں ڈالر کا خرچہ آجائے تو وہ کہاں سے ادا کرے گا اور بعض اوقات اس میں کوئی جانی بوجھی غلطی بھی نہیں ہوتی۔ رات بھر برف پڑی، صبح اس نے اٹھانے کی کوشش کی، لیکن اٹھانے میں آدھے گھنٹے کی تاخیر ہو گئی اور اس پر سے کوئی شخص پھسل گیا اور اس کے نتیجے میں اس پر لاکھوں ڈالر کا خرچہ آ پڑا۔

اسی طرح مسجدوں میں بھی یہی ہو رہا ہے کہ مسجد کے کنارے برف جم گئی اور کوئی شخص آ کر اس میں گر گیا، اور اس نے دعویٰ کر دیا تو مسجد پر لاکھوں ڈالر کی مصیبت کھڑی ہو جاتی ہے۔ تو یہ وہ مواقع ہیں جہاں بیمہ اگرچہ قانوناً تو لازم نہیں لیکن اس کے بغیر زندگی بڑی دشوار ہو گئی ہے۔

میرا ذاتی رجحان

ابھی میں فتویٰ تو نہیں دیتا لیکن میرا رجحان یہ ہے کہ ایسی مجبوری کی صورت میں بھی تائین کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دارالحرب میں حریوں سے عقود فاسدہ کے ذریعے مال حاصل کرنا جائز ہے یہ قول اگرچہ عام حالات میں مفتی بہ نہیں لیکن ایسی حاجت کے موقع پر اس کے اوپر فتویٰ دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس بات پر ہمارے زمانہ کے تمام تجار متفق ہیں کہ اشیاء کا بیمہ ایک حاجت شدیدہ بن چکی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تجارت اتنے بڑے پیمانے پر نہیں ہوتی تھی جس میں ایک سودے پر کروڑوں، اربوں روپے خرچ ہوں اور بین الاقوامی تجارت میں بھی پہلے اتنی کثرت نہیں تھی جتنی آج ہو گئی ہے۔ لہذا خطرات کی مقدار بھی بڑھ گئی ہے، اس واسطے کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے کہ ایسے خطرات کو ایک ہی آدمی پر ڈالنے کے بجائے معاشرہ بحیثیت مجموعی اس کا تحمل کرے۔ بیمہ کا جو نظام ہے یہ اگر غرر اور قمار پر مشتمل ہے تو اس کے متبادل کوئی نظام ہونا چاہئے جس میں غرر اور قمار بھی نہ ہو اور یہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور حاجت بھی پوری ہو جائے۔

اس کے لئے علماء عصر نے جو نظام تجویز کیا ہے وہ تائین تعاونی (Mutual Insurance) کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل بنا دی گئی ہے جس کا نام تائین تعاونی (Mutual Insurance) ”شرکات التكافل“ ہے۔

شرکات التکافل

اس تائین تعاؤنی کے نظام کی اساس تبرع ہے نہ کہ عقد معاوضہ، جس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ افراد نے ایک کمپنی قائم کر لی اور جو سرمایہ جمع ہوا وہ تجارت میں لگا دیا، پھر اور بیمہ داروں کو دعوت دی کہ آپ بھی آکر اس میں پیسے لگائیں، انہوں نے پریمیم کے جو پیسے دیئے وہ بھی نفع بخش تجارت میں لگا دیئے گئے اور ساتھ ایک فنڈ بنادیا گیا جس کے پیسے تجارت میں لگے ہوئے ہیں اور یہ طے کیا گیا کہ یہ فنڈ اسی کام کے لئے مخصوص رہے گا کہ جب کسی کو کوئی حادثہ پیش آئے تو اس فنڈ سے اس کی امداد کی جائے گی۔ امداد کرنے کے بعد اگر کچھ پیسے بچ گئے جو اس فنڈ کا نفع ہے تو وہ ان بیمہ داروں پر ہی تقسیم کر دیتے ہیں۔ تو بجائے اس کے کہ نفع کہیں اور جا کر دوسرا آدمی اس کا مالک بنے، تکافل شرعی کی کمپنیاں عوام ہی کے اندر یہ تقسیم کرتی ہیں۔ اس کو نظام تکافل کہتے ہیں اور اس بنیاد پر مشرق وسطیٰ خاص طور پر دبئی، بحرین اور تیونس وغیرہ میں کئی بیمہ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں۔ یہاں یہ ”شرکات التکافل الاسلامیہ“ کہلاتی ہیں۔ البتہ فقہی اعتبار سے اس کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ ”تکافل فنڈ“ کو وقف کیا جائے۔



بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

یہ مسئلہ زیر بحث آیا تھا کہ بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کی جو قمیص مرحوم ملازمین کی فیملی کو دی جاتی ہیں وہ مرحوم کے ترکے میں شامل ہیں یا نہیں؟ اور اس کے حقدار تمام ورثا ہیں یا نہیں۔ اس مسئلے پر جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا جو ذیل میں پیش خدمت ہے۔

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

کے تحت ملنے والی رقوم میراث کا حصہ نہیں

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مورخہ ۶ جولائی ۱۹۸۳ء کو آئین پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ڈی کے تحت خود اپنی تحریک پر (SOU MOTU) مختلف رائج الوقت قوانین کا جائزہ لیتے ہوئے ”دی بینوولنٹ فنڈ اینڈ گروپ انشورنس ایکٹ ۱۹۶۹ء“ (جسے آئندہ اس فیصلے میں ایکٹ کہا جائے گا) کی دفعہ ۲ شق (۵) کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا تھا۔ وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف اس عدالت میں اپیل دائر کی، اور چونکہ فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے اس فیصلے کے دلائل قرآن و سنت کی روشنی میں بیان نہیں کیے تھے، اس لئے اس عدالت نے یہ مقدمہ فیڈرل شریعت کورٹ کو دوبارہ ریماڈ کر دیا کہ وہ قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں از سر نو اس مسئلہ کا جائزہ لے اور دلائل کے ساتھ دوبارہ فیصلہ دے۔ چنانچہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اس مسئلے پر دوبارہ غور کر کے مورخہ ۶-۱۰-۱۹۸۸ء کو یہ فیصلہ صادر کیا کہ ایکٹ کی دفعہ ۲ شق (۵) واقعہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔ اور اپنے اس فیصلے کے دلائل بھی فیصلے میں قلمبند کیے۔ اب وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف یہ اپیل دائر کی ہے۔

اس مقدمہ میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ایکٹ کے ذریعے سرکاری ملازمین کی بہبود کے لئے مستقل فنڈ قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے ایک کا نام ”بینوولنٹ فنڈ“ اور دوسرے کا نام ”گروپ انشورنس“ ہے۔ ان دونوں فنڈز کے لئے سرکاری ملازمین کی تنخواہوں سے ہر ماہ کچھ رقم کٹائی جاتی ہے اور متعلقہ ملازم اگر ملازمت کے دوران انتقال کر جائے تو اس کی فیملی کو بینوولنٹ فنڈ سے ماہانہ عطیہ جاری کیا جاتا ہے اور گروپ انشورنس کے تحت فیملی کو یکمشت رقم دی جاتی ہے۔ دونوں قسم کی رقموں کی مقدار وغیرہ کی تفصیلات ایکٹ اور اس کے تحت بنائے جانے والے رولز میں طے کی گئی ہیں۔

انتقال کرنے والے ملازم کی جو فیملی بینوولنٹ فنڈ یا گروپ انشورنس سے عطیات وصول

کرنے کی حقدار ہے، اس کی تعریف ایکٹ کی دفعہ ۲ شق (۵) میں اس طرح کی گئی ہے:

"(5) "family means.....

(a) in the case of a male employee, the wife or wives, and in the case of a female employee, the husband of the employee, and

(b) the legitimate children, parents, minor brothers, unmarried, divorced or widowed sisters of the employee residing with and wholly dependent upon him."

اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ رقبےں مرحوم ملازم کی بیوی، اور اگر ملازم خاتون ہو تو اس کے شوہر کے علاوہ اس کی ان اولاد، والدین، نابالغ بھائیوں، غیر شادی شدہ، مطلقہ یا بیوہ بہنوں کو دی جائے گی جو اس کی کفالت میں رہتے ہوں اور مکمل طور پر اس کے زیر کفالت ہوں۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا موقف یہ ہے کہ فیملی کی یہ تعریف اسلامی احکام وراثت سے متصادم ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ کے خیال میں یہ رقم ترکہ یا دیت کی طرح مرحوم ملازم کے ورثا کو اس کے شخصی قانون کے مطابق اور احکام وراثت کی پوری پابندی کے ساتھ ملنی چاہئے، بحالت موجودہ اس قانون کے تحت بعض ایسے افراد کو یہ رقم مل جاتی ہے جو مرحوم کے وارث نہیں ہیں، مثلاً اولاد کی موجودگی میں بھائی بہن، اور بعض مرتبہ ایسے افراد اس رقم سے محروم رہتے ہیں جو اس کے شرعی وارث تھے، مثلاً وہ والدین جو مرحوم کے ساتھ نہ رہتے ہوں اور اس کے زیر کفالت نہ ہوں، لہذا فیڈرل شریعت کورٹ نے فیصلے کی اس تعریف کو قرآن و سنت کے احکام کے خلاف قرار دیتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ اس تعریف میں ایسی ترمیم کی جائے، جس میں صرف ورثاء داخل ہوں اور جو رشتہ دار وارث نہیں ہیں، وہ خارج ہو جائیں۔

دوسری طرف اپیل کنندہ وفاقی حکومت پاکستان کا موقف یہ ہے کہ بینوولنٹ فنڈز یا گروپ انشورنس کے تحت دی جانے والی رقبےں نہ تو مرحوم کا ترکہ ہیں، جسے لازماً اس کے ورثاء پر تقسیم کیا جائے اور نہ اسے دیت کہا جاسکتا ہے، جس کے مستحق ورثاء ہوتے ہیں، بلکہ یہ ایک عطیہ ہے جو کسی شخص کے انتقال کے بعد اس فنڈ سے اس کے زیر کفالت افراد کی امداد کے لئے دیا جاتا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ عطیہ دینے میں وراثت کے اصولوں کی لازماً پابندی کرے، لہذا فیملی کی جو تعریف ایکٹ میں کی گئی ہے وہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم نہیں ہے۔

ہم نے اس مسئلے میں وفاقی حکومت کے فاضل وکیل کی مدد سے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا جائزہ لیا اور متعلقہ معاملات پر تفصیل سے غور کیا، زیر بحث سوال صرف یہ ہے کہ بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقوم وفات یافتہ ملازم کا ترکہ شمار ہوں گی یا نہیں؟ کیونکہ اگر اس کو ترکہ شمار کیا جائے تو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ درست ہے اور اس صورت میں اس کی تقسیم وفات یافتہ ملازم کے وارثوں پر ہی ہونی چاہئے، لیکن اگر یہ ترکہ نہ ہو، بلکہ اس کو فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ تصور کیا جائے، تو وفاقی حکومت کا موقف درست ہوگا اور ایکٹ میں دی ہوئی ”فیملی“ کی تعریف کو قرآن و سنت کے خلاف نہیں کہا جائے گا۔

اس سوال کا حتمی جواب تلاش کرنے کے لئے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ مرنے والے کا قابل وراثت ترکہ کیا ہوتا ہے؟ پھر یہ تحقیق کرنی ہوگی کہ بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقمیں اس ترکہ میں داخل ہیں یا نہیں؟

اس بارے میں اصل رہنمائی قرآن کریم کی اس آیت سے ملتی ہے:

”لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا“

ترجمہ: ”مردوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے حصہ ہے اس چیز میں جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں، خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر، حصہ قطعی طور پر مقرر ہے۔“ (۱)

اس آیت میں قابل وراثت چیزوں کے لئے لفظ ”مما ترک“ (جو کچھ مرنے والے نے چھوڑا) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، اور بعینہ یہی الفاظ سورہ نساء کی ان آیات میں استعمال کیے گئے ہیں، جہاں مختلف وارثوں کے لئے مختلف حصوں کا تعین کیا گیا ہے، اس میں چھوڑنے کا لفظ بذاتِ خود اس بات کی وضاحت کر رہا ہے کہ قابل وراثت وہ مال یا مالی حق ہے جو موت کے وقت مرنے والے کی ملکیت میں رہا ہو، کیونکہ اگر وہ اس کی ملکیت میں نہ ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اسے چھوڑ کر گیا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

”مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِرَّثَّتِهِ“

”جو شخص کوئی مال چھوڑ کر گیا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔“ (۲)

چنانچہ قرآن و سنت کے ان ارشادات کی بنا پر فقہاء کرام نے قابل میراث ترکے کی اس طرح تعریف کی ہے:

”التركة في الاصطلاح ما تركه الميت من الاموال صافيا عن تعلق حق الغير بحق من الاموال.“

”اصطلاح کے اعتبار سے ”ترک“ وہ مال ہے جو مرنے والا چھوڑ کر جائے اور اس میں سے کسی متعین چیز پر کسی دوسرے کا حق نہ ہو۔“ (۱)

پھر اگرچہ ”ترک“ کی تعریف میں عموماً ”مال“ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں وہ مالی حقوق بھی داخل ہیں جو اگرچہ مرنے والے کی زندگی میں اس کو وصول تو نہیں ہوئے لیکن وہ کسی دوسرے کے ذمے اس طرح واجب الادا تھے کہ مرنے والا اپنی زندگی ہی میں ان کے مطالبے کا حقدار تھا، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ ”ترک“ کی مذکورہ بالا تعریف کے بعد لکھتے ہیں:

”واعلم انه يدخل في التركة الدية الواجبة بالقتل الخطاء او بالصلح عن العمد، او بانقلاب القصاص مالا يعفو بعض الاولياء فتقضى منه ديون الميت وتنفذ وصاياه.“

”اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ”ترک“ میں دیت کی وہ رقم بھی داخل ہے جو قتل خطا کے ذریعے واجب ہوئی ہو (اور مرنے والے کے حصے میں آئی ہو) یا وہ رقم جو قتل عمد سے مصالحت کرنے کے نتیجے میں واجب ہوئی ہو، یا بعض وارثوں کے قصاص معاف کرنے سے واجب ہوئی ہو، چنانچہ اس رقم سے مرنے والے کے قرضے ادا کیے جاسکتے ہیں اور اس سے اس کی وصیتیں بھی پوری کی جاسکتی ہیں۔“ (۲)

ان تمام تعریفات کو مد نظر رکھتے ہوئے شیخ حسین محمد مخلوف نے ترکے کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”والاموال في التعريف العقارات والمنقولات والديون التي للميت في ذمة الغير والدية الواجبة بالقتل الخطاء، او بالصلح عن قتل العمد او بانقلاب القصاص مالا يعفو بعض الاولياء بالدم كما تشمل سائر الحقوق المالية كحق حبس المرهون عند الميت حتى يستوفي دين الميت له، وحق حبس المبيع من اموال الميت حتى يستوفي الثمن من

المشتري وتشمل حقوق الارتفاق، كحقوق الشرب والمسبل والمرور
فكلها تورث عن الميت. (۱)

”ترکہ کی تعریف میں جس مال کا ذکر ہے، اس میں جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ اور وہ واجب الاداء رقوم شامل ہیں جو مرنے والے کے لئے کسی دوسرے کے ذمہ لازم ہوں، نیز وہ دیت جو مرحوم کو وصول کرنی ہو، خواہ وہ قتلِ خطا سے واجب ہوئی ہو، یا قتلِ عمد سے صلح کر کے، یا اولیاء کی طرف سے قصاص کی معافی کے بعد، اسی طرح اس مال میں سارے مالی حقوق بھی شامل ہیں، مثلاً اگر میت کے پاس کوئی چیز رہن رکھی ہوئی تھی، اور اسے اپنے قرضے کی وصولی تک اس رہن پر قبضہ رکھنے کا حق تھا، تو یہ حق بھی ورثاء کی طرف منتقل ہوگا، یا اگر مرنے والے نے کوئی چیز بیچی تھی لیکن خریدار سے قیمت وصول کرنے کے لئے اس چیز پر اپنا قبضہ برقرار رکھا تھا، تو قبضہ کا یہ حق بھی قابلِ وراثت ہے، اسی طرح کسی شے کے استعمال کے حقوق، مثلاً حق آبپاشی، کسی نالی سے پانی بہانے کا حق، یا کسی راستے پر چلنے کا حق، یہ بھی ترکے میں شامل ہیں، اور یہ سب حقوق مرنے والے سے اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوں گے۔“

خلاصہ یہ کہ قرآن و سنت کے ارشادات اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی مرنے والے کے قابلِ وراثت ترکے میں بنیادی اہمیت اس بات کو ہے کہ وہ یا تو کوئی ایسا مال ہو، جو مرتے وقت اس کی ملکیت میں تھا، یا مرحوم کا کوئی ایسا مالی حق ہو جو اس کی زندگی ہی میں واجب الادا ہو گیا ہو، اور وہ اپنی زندگی میں کسی وقت اس کا لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو، اگر کوئی چیز مرتے وقت مرنے والے کی ملکیت میں نہیں ہے، یا دوسرے کے ذمہ اس کا ایسا لازمی حق نہیں ہے جس کا وہ اپنی زندگی میں لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو تو اس کو ترکے میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ترکہ کی اس حقیقت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہمیں بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کا جائزہ لینا ہوگا، ایکٹ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ان دونوں فنڈز کے بارے میں مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں، جن کی روشنی میں زیر بحث مسئلے کا تصفیہ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ بینوولنٹ فنڈ کے لئے ہر سرکاری ملازم کی تنخواہ کا ایک فیصد یا ۲۶ روپے ماہانہ (میں سے جو کمتر ہو) لازمی طور پر ملازم سے وصول کیا جاتا ہے اور ممکنہ حد تک اسے تنخواہ ہی سے کاٹ لیا جاتا ہے

اور اس کو بینوولنٹ فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے، اس رقم کو جو ملازم سے وصول کی جاتی ہے، چندے (Subscription) کا نام دیا گیا ہے۔^(۱)

۲۔ اس فنڈ کے انتظام کے لئے ایک بورڈ آف ٹرسٹیز (جسے آئندہ اس فیصلے میں بورڈ کہا جائے گا) تشکیل دیا گیا ہے، جس کا چیئرمین اسٹیبلشمنٹ ڈویژن کا سیکرٹری ہے اور باقی ارکان وفاقی حکومت کے نامزد کردہ ہیں۔^(۲)

۳۔ اس بورڈ کے بارے میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ یہ ایک باڈی کارپوریٹ ہے، جو ایک شخص قانونی (Legal Person) کے طور پر جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ کا مالک بن سکتا ہے، خرید و فروخت کر سکتا ہے اور مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ بن سکتا ہے۔^(۳)

۴۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران جسمانی یا ذہنی طور پر اپنے فرائض انجام دینے سے بالکل معذور ہو جائے تو وہ ۱۰ سال تک، یا اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچنے تک (ان میں سے جو پہلے ہو) شیڈول میں دی گئی شرح کے مطابق ماہانہ رقم بینوولنٹ فنڈ سے وصول کرنے کا مجاز ہے۔ جس کو ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔^(۴)

۵۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران (یعنی ریٹائر ہونے سے پہلے) یا ۶۵ سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے انتقال کر جائے تو اس کی فیملی بھی اسی عطیہ کی حقدار ہوگی جس کا ذکر اوپر کیا گیا، اس کو بھی ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔^(۵)

۶۔ ملازم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی فیملی کے افراد میں سے جس کا ذکر دفعہ نمبر ۲ شق (۵) میں کیا گیا ہے، کسی فرد یا افراد کو اس رقم کی وصولیابی کے لئے نامزد کر دے اور اگر وہ چاہے تو ایک سے زیادہ افراد نامزد کرنے کی صورت میں ان کو دیئے جانے والے حصوں کا تعین بھی کر سکتا ہے۔^(۶)

۷۔ جہاں ملازم نے اپنی فیملی کے فرد یا افراد کو اس طرح نامزد نہ کیا ہو، وہاں بینوولنٹ فنڈ کی گرانٹ کی وصولیابی کے لئے فیملی کے کسی بھی فرد یا افراد کو حکومت یا بورڈ آف ٹرسٹیز کی طرف سے مقرر کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ اس بات کا اطمینان کر لیا گیا ہو کہ دی ہوئی گرانٹ فیملی کے تمام ارکان کے نفقہ اور فائدے کے لئے انصاف کے ساتھ استعمال ہوگی۔^(۷)

۸۔ اگر کسی ملازم نے اپنی غفلت اور لاپرواہی سے اپنی تنخواہ کا متعین حصہ کٹوا کر فنڈ میں جمع نہ

(۱) دیکھئے ایکٹ دفعہ نمبر ۱۲ شق ۱۔ (۲) ایکٹ کی دفعہ ۴۔ (۳) دیکھئے ایکٹ کی دفعہ ۵۔

(۴) دیکھئے دفعہ ۱۳ شق ۱۔ (۵) دفعہ ۱۳۔ بی۔ (۶) دفعہ ۱۳ شق ۱۔

(۷) دفعہ ۱۴ شق ۲۔

کیا ہو تب بھی دفعہ ۱۳ کے تحت ملنے والی گرانٹ کا استحقاق ختم نہیں ہوتا، بلکہ معذور ہونے کی صورت میں وہ خود اور دوران ملازمت انتقال کی صورت میں اس کی فیملی وہ گرانٹ وصول کر سکتی ہے جو دفعہ ۱۳ میں بیان کی گئی ہے۔ البتہ اس گرانٹ سے اتنی رقم کم لی جاسکتی ہے جتنی اس نے چندہ کے طور پر ادا نہیں کی۔ (۱)

بینوولنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا تفصیلات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ملازم کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو ملنے والی گرانٹ نہ تو ایسے مال کی تعریف میں آتی ہے جو مرتے وقت ملازم کی ملکیت ہو، اور نہ یہ کوئی ایسا مالی حق ہے، جو فنڈ کے ذمہ لازماً ملازم کی حیات میں واجب الادا ہو۔ کیونکہ اگر ملازم زندہ رہتا تو دفعہ ۱۳ (۱-اے) کی رو سے صرف اس وقت وہ اس گرانٹ کا حقدار ہوتا جب وہ ریٹائر ہونے سے پہلے اپنی جسمانی یا ذہنی معذوری کے سبب ملازمت سے برخاست کر دیا گیا ہوتا، ایکٹ کی دفعہ ۱۳ کو مجموعی طور پر پڑھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر بالفرض کوئی ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچ کر ریٹائر ہوا ہو تو وہ اس فنڈ سے کسی بھی صورت میں کوئی پیسہ وصول نہیں کر سکتا اور نہ اس کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو کوئی گرانٹ مل سکتی ہے، اسی سے یہ بات واضح ہے کہ یہ گرانٹ ملازم کا کوئی ایسا حق نہیں ہے کہ فنڈ کے ذمہ قرض کی طرح لازمی طور پر واجب الادا ہو، لہذا اس لحاظ سے اس کو ملازم کا ترکہ کہنا ممکن نہیں۔

ایکٹ کے مذکورہ بالا احکام اور اس کے مجموعی ڈھانچے کو مد نظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ ایک مستقل فنڈ قائم کیا گیا ہے جس کا مقصد معذور ہو جانے والے ملازم یا دوران ملازمت انتقال کرنے والے ملازم کی فیملی کے ان افراد کی امداد ہے جو اس کے زیر کفالت تھے، اس فنڈ میں ملازمین کی تنخواہوں سے کاٹی ہوئی رقوم کے علاوہ مرکزی حکومت اور خود مختار اداروں کی دی ہوئی گرانٹ اور پرائیویٹ افراد اور اداروں کے عطیات کے لئے بھی گنجائش رکھی گئی ہے اور اس فنڈ کو منافع بخش کاموں میں لگانے کی اجازت دی گئی ہے، جیسا کہ دفعہ ۱۱ کے احکام سے معلوم ہوتا ہے۔ لہذا یہ فنڈ ملازمین کی شخصی یا اجتماعی ملکیت نہیں ہے اور نہ ملازم کو یہ حق ہے کہ وہ ہر صورت میں اس فنڈ کا کوئی حصہ حاصل کرے، بلکہ ملازمین یا ان کی فیملیوں کو اس فنڈ سے رقوم دینے کے لئے کچھ خاص صورتیں تجویز کر دی گئی ہیں اور ان رقوم کو نام بھی ”گرانٹ“ یا عطیہ کا دیا گیا ہے، ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ گرانٹ کسی ملازم کی ملکیت یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق نہیں ہے، بلکہ یہ بہود فنڈ سے ایک عطیہ ہے جو بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی

فیملی کو مہیا کیا جاتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اس فنڈ میں ہر ملازم کی تنخواہ کا کچھ حصہ شامل ہے لیکن محض اتنی بات سے فنڈ کی رقم کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس دی ہوئی رقم کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی شخص نے کسی بہبود فنڈ میں چندہ دیا ہو، تو یہ دیا ہوا چندہ اس کا ترکہ نہیں ہے، اب اگر یہ بہبود فنڈ کسی وقت خود چندہ دہندہ کی فیملی کو کوئی حصہ دینا چاہے تو وہ فیملی کے جس رکن کو چاہے، عطیہ دے سکتی ہے اور محض اس کے چندہ دینے کی وجہ سے اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس کے تمام ورثاء میں یہ عطیہ وراثت کے اصول پر تقسیم کرے۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ بینولنٹ فنڈ میں ملازم کا جو چندہ جمع کرایا جاتا ہے، وہ رضا کارانہ نہیں بلکہ قانونی طور پر ایک جبری کٹوتی ہے، لہذا اس کو کسی بہبود فنڈ میں اپنی مرضی سے چندہ دینے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ چندہ کے محض جبری ہونے سے مذکورہ صورت حال پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ ملازمین سے ایسا جبری چندہ وصول کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ لیکن یہ مسئلہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں، اس پر کسی اور مناسب مقدمہ میں غور کیا جاسکتا ہے، لیکن محض کٹوتی کے جبری ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فنڈ سے جو رقم بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی فیملی کو ملنے والی ہے وہ ملازم کی ملکیت ہو گئی ہے، یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق بن گیا ہے، کیونکہ نہ تو شرعی اعتبار سے ملنے والی گرانٹ کو کٹائی ہوئی تنخواہ کا معاوضہ کہہ سکتے ہیں اور نہ قانونی اعتبار سے یہ گرانٹ ہر حال میں ملازم کے لئے واجب الادا ہے بلکہ درحقیقت یہ گرانٹ تنخواہ کی کٹوتی کے ساتھ مشروط بھی نہیں، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ ۱۲ شق (۳) کے حوالے سے اوپر ذکر کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی غفلت کی وجہ سے کوئی کٹوتی نہ کرائے، تب بھی وہ یا اس کی فیملی مقررہ صورتوں میں فنڈ سے گرانٹ وصول کرنے کی حقدار ہو جاتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ گرانٹ کا ملنا تنخواہ کی کٹوتی کے ساتھ مشروط یا اس پر موقوف نہیں۔

اس پر ایک اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ کٹوتی ملازم کی مرضی کے بغیر جبراً ہوتی ہے تو شرعی اعتبار سے اپنی زندگی ہی میں اس بات کا حقدار ہے کہ اس کی جتنی رقم جبراً کٹی گئی ہے، وہ واپس لے لے، لہذا کم از کم اس کی طرف سے کٹی ہوئی رقم کی حد تک اس کا حق فنڈ پر قائم ہو گیا ہے، اور کم از کم اتنی رقم اس کا ترکہ ہونی چاہئے، جو اس کے مرنے کے بعد اس کے تمام وارثوں پر تقسیم ہو، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ تنخواہ سے یہ کٹوتی قانوناً جبری ہوتی ہے، لیکن اکثر و بیشتر ملازمین اس پر راضی ہوتے ہیں، چنانچہ اگر ملازم اس کٹوتی پر راضی ہو تب تو اس رقم کا محض چندہ ہونا ظاہر ہے اور وہ فنڈ کے ذمہ اس کا

قرض نہیں ہوا، لیکن اگر کسی صورت میں کوئی ملازم اس کٹوتی پر راضی نہ ہو تب بھی صورت حال اس لئے مختلف نہیں ہوگی کہ جب ملازمت قبول کرتے وقت اس کے علم میں یہ بات ہے کہ تنخواہ میں سے اتنی رقم لازماً کاٹ کر فنڈ میں جمع کی جائے گی اور اس کے بعد اس نے یہ ملازمت قبول کی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کٹوتی کو قبول کر لیا ہے، یا اتنی تنخواہ پر راضی ہو گیا ہے جو اس کٹوتی کے بعد بنتی ہو، لہذا محض جبری کٹوتی کی وجہ سے اس فنڈ کی مذکورہ بالا حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، یہ ایک چندہ تھا جو فنڈ کو دے دیا گیا اور دینے کے بعد وہ ملازم کی ملکیت سے خارج ہو گیا، اب اگر ملازم کی وفات کے بعد اس فنڈ سے کوئی گرانٹ جاری ہوتی ہے، تو یہ ایک عطیہ ہے، جو فنڈ کی طرف سے دیا جا رہا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مرنے والے کے رشتہ داروں میں سے جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر احکام میراث کی پابندی لازم نہیں، لہذا اگر اس فنڈ کی جانب سے گرانٹ کی وصولیابی کے لئے فیملی کے کچھ افراد کو متعین کر دیا گیا ہے تو اس سے شریعت کے احکام میراث کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس فنڈ کو گورنمنٹ پر اوئیڈنٹ فنڈ پر بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس تنخواہ کا جو حصہ کاٹ کر جمع کیا جاتا ہے، وہ مسلسل ملازم کا حق رہتا ہے، جو ہر حال میں اس کو ملتا ہے اور جس کا مطالبہ وہ لازماً اپنی زندگی میں کر سکتا ہے، اس لئے اس میں شامل ہونے والی رقم اس کا لازمی مالی حق ہے، جو اس کے ترکے میں شامل ہے، اور اگر وہ اس کی وفات کے بعد ملے تو اس کا تمام ورثاء میں تقسیم ہونا ضروری ہے، چنانچہ اس عدالت نے اپنے فیصلے امت الحبيب بنام مسرت پروین وغیرہ (پی ایل ڈی ۱۹۷۴ء سپریم کورٹ ۱۹۸۵ء) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ پر اوئیڈنٹ فنڈ کی رقم تمام ورثاء کا حق ہے، جبکہ بینولنٹ فنڈ کی صورت حال اس سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل سے بیان کیا گیا۔

فاضل وفاقی شرعی عدالت نے بینولنٹ فنڈ سے ملنے والی رقم کو دیت پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جس طرح دیت کا مقصد کسی مقتول کے پسماندگان کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی ہوتا ہے اور اس کی رقم تمام ورثاء میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، اسی طرح بینولنٹ فنڈ کے عطیات کا مقصد بھی ایک مرحوم ملازم کے پسماندگان کی امداد اور ان کے نقصان کی تلافی ہے لہذا جس طرح دیت کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ مقتول کے تمام ورثاء میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم کی جائے، اسی طرح بینولنٹ فنڈ کی رقم بھی تمام وارثوں میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔

لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کی اس دلیل سے اتفاق کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ دیت ایک بالکل مختلف چیز ہے، اس کی تقسیم ورثاء میں اس بنیاد پر نہیں ہوتی کہ وہ مقتول کا ترکہ ہے بلکہ اس

وجہ سے ہوتی ہے کہ ”دیت“ درحقیقت ”قصاص“ کا بدلہ ہے اور قصاص لینے کا حق چونکہ ورثاء کو ہوتا ہے، اس لئے اس کا قائم مقام یعنی دیت بھی ورثاء ہی کا حق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

”والدية كالخلف له ولهذا تجب بالعوارض“

”دیت وراصل قصاص کے قائم مقام کی طرح ہے اسی لئے یہ اسی وقت واجب

ہوتی ہے جب کسی وجہ سے قصاص واجب نہ ہو سکے، مثلاً قتل غلطی سے ہوا ہو۔“ (۱)

اس کے علاوہ دیت ایک شرعی حق ہے، جس کی ادائیگی شرعاً لازم ہے اور جس کے بارے میں صریح احادیث نے یہ تعین کر دیا ہے کہ یہ رقم مقتول کے ورثاء کو دی جائے گی۔ (۲) اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ جب بھی کوئی شخص کسی مرحوم کے پسماندگان کی ایسی امداد کرنا چاہے جو شرعاً اس پر واجب نہ ہو تو وہ امداد کی رقم ضرور مرحوم کے تمام ورثاء میں میراث کے قاعدے سے تقسیم کرے۔ اگر حکومت یا کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے اہل خانہ کی امداد کے لئے کوئی ایسا قانون یا قاعدہ بنائے کہ ان کے مرنے کے بعد صرف ان کے بیوی بچوں کو کوئی امداد دی جائے گی تو اس کو دیت پر قیاس کر کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دیت کی طرح یہ امداد کی رقم بھی تمام ورثاء میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔ خود فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مرزا محمد امین بنام حکومت پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۲ء ایف ایس سی ۱۳۳) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ اگر کسی آجر (Employer) کی طرف سے اپنے کسی ملازم کے مرنے کے بعد اس کے اہل خانہ کی امداد یا ان کے نقصان کی تلافی کے لئے کوئی رقم دی جائے تو خواہ وہ مرحوم کی خدمات کے پیش نظر دی گئی ہو، لیکن وہ ایک عطیہ ہوتی ہے اور قابل میراث نہیں ہوتی، اس بنیاد پر وہ فیملی پنشن اور ڈیٹھ گریجویٹی جو ایک ملازم کے اہل خانہ کو اس کی وفات کے بعد دی جاتی ہے اس کو محض ایک عطیہ قرار دیا گیا اور اسے میراث کی طرح قابل تقسیم قرار نہیں دیا گیا۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ جو گریجویٹی ملازم کی زندگی ہی میں شرائط ملازمت کے تحت اس کا حق بن جاتی ہے، جس کا وہ اپنی زندگی میں لازماً مطالبہ کر سکتا ہے وہ مرحوم کا ترکہ شمار ہوگی اور میراث کی طرح تقسیم کی جائے گی، جیسا کہ پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء لاہور ۳۳ میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے لیکن وہ ڈیٹھ گریجویٹی جو زندگی میں ملازم کا ایسا حق نہیں تھی جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ ایک عطیہ ہے اور ملازم کا ترکہ نہیں ہے لہذا دینے والے کو حق ہے کہ مرحوم کی فیملی میں

(۱) ردالمحتار، ج ۵، ص ۴۰۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: کنز العمال، ج ۱۵، ص ۶۲، حدیث نمبر ۴۰۱۰۴ و ص ۱۳۳، حدیث نمبر ۴۰۴۰۶۔

سے جس کو چاہے دے۔ فاضل و فاقی شرعی عدالت کا یہ موقف ہمارے نزدیک درست ہے اور گریجویٹی کی طرح پنشن میں بھی یہی فرق کرنا ہوگا۔ جو پنشن ملازم کی زندگی میں واجب الادا ہو اور جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ تو ملازم کا ترکہ شمار ہوگا اور تمام ورثاء میں تقسیم ہوگا، لیکن وہ فیملی پنشن جو ملازم کی زندگی میں واجب الادا نہیں تھی، بلکہ اس کے مرنے کے بعد اس کی فیملی کے لئے واجب الادا ہو تو وہ مرحوم کا ترکہ شمار نہیں ہوگی اور تمام وارثوں میں تقسیم ہونے کے بجائے صرف وہی لوگ اس کے حقدار ہوں گے جن کو یہ عطیہ دیا گیا۔

جہاں تک گروپ انشورنس کا تعلق ہے میراث کے معاملے میں اس میں اور بینوولنٹ فنڈ میں کوئی فرق نہیں۔ بینوولنٹ فنڈ کی طرح گروپ انشورنس میں بھی کچھ رقم ملازم کی تنخواہ سے کاٹ کر گروپ انشورنس فنڈ میں جمع کی جاتی ہے، جو اسی بورڈ آف ٹرسٹیز کی تحویل میں ہوتا ہے جس کا ذکر ایکٹ کی دفعہ نمبر ۴ میں ہے اور بینوولنٹ فنڈ کی طرح یہاں بھی اگر کوئی ملازم اپنی تنخواہ سے یہ رقم کسی وجہ سے نہ کٹوا سکا ہو تب بھی اس کی فیملی گروپ انشورنس کی رقم لینے کی حقدار ہوتی ہے، البتہ جتنا پریمیم ملازم کے ذمہ واجب الادا رہ گیا، وہ گروپ انشورنس کی رقم سے کاٹ لیا جائے گا، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۱۸ شق (۳) میں اس کی صراحت ہے۔ اس لحاظ سے بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس میں میراث کے نقطہ نظر سے کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ بیشک عملی اعتبار سے دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ اگر ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر تک پہنچنے کے بعد ریٹائر ہو تو اس کے بعد بینوولنٹ فنڈ سے اس کو یا اس کی فیملی کو کچھ نہیں ملتا، جبکہ گروپ انشورنس کی رقم ایکٹ کی دفعہ ۱۹ کے تحت اس کے انتقال کے بعد اس کی فیملی کو ہر حال میں ملتی ہے خواہ مدت ملازمت کے دوران اس کا انتقال ہوا ہو یا ریٹائر ہونے کے بعد، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ بینوولنٹ فنڈ کی رقم فیملی کو ایک مخصوص مدت تک ماہانہ دی جاتی ہے اور گروپ انشورنس کی رقم یک مشت دی جاتی ہے لیکن اس فرق کے باوجود یہ بات واضح ہے کہ یہ کوئی ایسی رقم نہیں ہے جس کا ملازم اپنی زندگی میں حقدار ہو گیا ہو، اور اسے اپنی زندگی میں وصول کر سکتا ہو، بلکہ یہ رقم بھی اس کے مرنے کے بعد فنڈ کی طرف سے اس کے اہل خانہ کے لئے ایک امدادی عطیہ ہے، اس کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جاسکتا، لہذا جن لوگوں کو یہ رقم دی جا رہی ہے، ان کا تعین میراث کے احکام کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔

یہاں یہ واضح رہے کہ اس وقت یہ مسئلہ ہمارے پیش نظر نہیں ہے کہ گروپ انشورنس سے متعلق جو طریق کار اس ایکٹ میں درج کیا گیا ہے وہ کس حد تک شریعت کے مطابق ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ زیر نظر مقدمہ کے موضوع سے خارج ہے، اس لئے اس وقت اس پر بحث نہیں کی جا رہی ہے،

لیکن یہ بات بہر صورت واضح ہے کہ جو رقم اس فنڈ کے تحت فیملی کے ارکان کو دی جا رہی ہے وہ نہ تو میت کا ترکہ ہے اور نہ اس کی دیت ہے بلکہ فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ یا گرانٹ ہے، چنانچہ اس کا میراث کی طرح تقسیم ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس پوری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۲ شق (۵) میں ”فیملی“ کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر قرآن و سنت کے احکام کے خلاف نہیں ہے، لہذا ہم اس اپیل کو منظور کرتے ہوئے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کو برخاست کرتے ہیں۔

ڈاکٹر نسیم حسن شاہ

شفیع الرحمن

عبدالقدیر چوہدری

پیر محمد کرم شاہ

۱۸/۲/۱۹۹۱ء

راولپنڈی



فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
اِنَّ الْحُكْمَ اِلَّا لِلّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

- ۱۔ محمد تقی عثمانی جج: میں نے برادر گرامی جناب جسٹس نسیم حسن شاہ صاحب کے مجوزہ فیصلے سے استفادہ کیا، ان مقدمات میں جو امور تصفیہ طلب ہیں، وہ انہوں نے بڑی خوبی اور تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق میں نے مختلف رائے قائم کی ہے، اس لئے اپنی وہ رائے اس کے دلائل کے ساتھ یہاں ذکر کرنا چاہتا ہوں۔
- ۲۔ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ سرکاری ملازمین کے رائج الوقت عام قوانین کے تحت تمام ملازمین کے ریٹائرمنٹ کے لئے ان کی عمر کی ایک حد مقرر کی گئی ہے، جس سے پہلے ان کو ریٹائر نہیں کیا جاسکتا، لیکن جو قوانین ہمارے سامنے زیر بحث ہیں، ان میں ملازمین کی دو کیٹیگریاں اس عام اصول سے الگ کر لی گئی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انہیں ریٹائرمنٹ کی عام عمر تک پہنچنے سے پہلے یہ متعلقہ ذمہ دار افراد ”مفاد عامہ“ کے تحت جب چاہیں ریٹائر کر سکتے ہیں۔ یہ دو کیٹیگریاں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ایڈیشنل سیکرٹری یا اس سے اوپر کے مرتبے کے سرکاری ملازمین۔

(۲) وہ سرکاری ملازمین جو اپنی مدت ملازمت ۲۰ یا ۲۵ سال پورے کر چکے ہیں۔

وفاقی شرعی عدالت نے ان قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا ہے، جو سرکاری ملازمین کی ان دو کیٹیگریوں کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھ کر متعلقہ ذمہ داروں کو اس بات کا موقع فراہم کرتے ہیں کہ وہ جس کو چاہیں ریٹائرمنٹ کی اصل عمر آنے سے پہلے ہی ”مفاد عامہ“ کی آڑ لے کر ریٹائر کر دیں، اور اسے نہ اس عمل کی وجہ بتائی جائے اور نہ اپنی صفائی کا موقع دیا جائے۔

۳۔ اس مسئلے پر غور کرنے سے پہلے یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ وفاقی شرعی عدالت اور عدالت ہذا کی یہ شریعت اہیلیٹ بیسج کسی قانون کو نامناسب اور رائے عامہ یا عرف عام کے خلاف یا دستور میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کے منافی ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دینے کی مجاز نہیں ہے، وہ صرف اسی

وقت کسی قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے جب کوئی قانون اس کی نظر میں قرآن و سنت سے متصادم ہو۔

۴۔ اس سلسلے میں قرآن و سنت کی تشریح کرتے ہوئے اجماع و قیاس اور فقہاء کرام کی آراء سے کس حد تک استفادہ کیا جاسکتا ہے، اس موضوع پر ہم اس سے قبل وفاق پاکستان بنام عوام پاکستان شریعت اپیل نمبر ۴-۵-۱۹۸۲ (۱) کے مقدمہ میں ایک مفصل فیصلہ دے چکے ہیں، جس میں قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کا طریقہ کار اور اس سلسلے میں قیاس اور استنباط کی حدود بھی متعین کر دی گئی ہیں لہذا اس مقدمہ میں اس مسئلے کو از سر نو اٹھانے کی ضرورت نہیں، البتہ اتنی بات واضح ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت یہ عدالت کسی قانون کو صرف قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دے سکتی ہے۔

۵۔ جب اس نقطہ نظر سے زیر بحث قوانین پر غور کیا جائے، تو یہ قوانین قرآن و سنت کے کسی ارشاد، ان کی کسی تعلیم یا اصول سے متصادم نظر نہیں آتے۔

۶۔ درحقیقت سرکاری ملازمین کے قوانین کا تعلق مجموعی طور پر نظام حکومت سے ہے، اور نظام حکومت کے بارے میں قرآن و سنت اور فقہ اسلامی نے کچھ بنیادی اصول ضرور متعین کیے ہیں، لیکن نظام حکومت کی جزوی تفصیلات کو خود متعین کرنے کے بجائے انہیں ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ ان بنیادی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے یہ تفصیلات اپنے زمانے اور اپنے خطے کے حالات کے مطابق خود طے کر لیں، یہ تفصیلات جب تک ان بنیادی اصولوں میں سے کسی اصول سے نہ ٹکراتی ہوں، قرآن و سنت سے متصادم نہیں کہلا سکتیں۔

۷۔ سرکاری ملازمین کا تقرر عام اجیر اور آجر (Employer and Employee) کے قواعد کے تحت کیا جائے گا، یا ان کی ملازمتوں کو قانونی تحفظ مہیا کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کے بارے میں اسلام نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک طریق کار متعین کرنے کے بجائے اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ اپنے دور کی مصلحتوں کو دیکھتے ہوئے جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اسلام اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بننا۔

۸۔ ملازمت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ مدت ملازمت، مفوضہ امور اور تنخواہ وغیرہ کے بارے میں آجر (Employer) اور اجیر (Employee) کے درمیان جو شرائط بھی طے ہو جائیں فریقین پر ان کی پابندی لازم ہوتی ہے۔ آجر (Employer) کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ وہ مختلف افراد سے مختلف شرائط (Terms and Conditions) طے کرے، اور جب تک یہ شرائط باہمی

رضامندی سے طے ہوئی ہوں، اور ان میں بذات خود کوئی ناجائز بات شامل نہ ہو، وہ فریقین کے لئے قابل پابندی سمجھی جاتی ہیں، اور ان شرائط کے مطابق کسی کارروائی کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

۹۔ چنانچہ فریقین کو اختیار ہے کہ وہ ملازمت کے لئے جو مدت چاہیں مقرر کر لیں، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو ایک سال کے لئے ملازم رکھا ہے، اور یہ بات ابتدا ہی سے معاہدہ میں طے ہے تو ایک سال کی مدت ختم ہونے پر وہ اسے ملازمت سے علیحدہ کر سکتا ہے، اگر ملازمت کی مدت ۱۰ سال طے ہوئی ہو، تو اس مدت کے اختتام پر علیحدگی ہو سکتی ہے، اور اس علیحدگی کے لئے کوئی وجہ بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

”المسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما.“

ترجمہ: ”مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرائط کے پابند ہیں، سوائے اس شرط کے جو کسی

حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے۔“ (۱)

چنانچہ فقہاء کرام نے بھی اسی اصول پر یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ ملازمت کے آغاز میں فریقین کے درمیان جتنی مدت مقرر ہوئی ہو، اس کے ختم ہونے پر اجارہ ختم ہو جاتا ہے، یہ بات فقہاء کے یہاں مسلم ہے، مثال کے طور پر علامہ کا سانی ”اجارہ“ ختم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ومنها انقضاء المدة الا لكدر، لان الثابت الى غاية ينتهي عند وجود

الغاية فتفسخ الاجارة بانتها المدة.“

”ان اسباب میں سے ایک سبب مدت ختم ہو جانا ہے، الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، اس

لئے کہ جو چیز کسی حد تک کے لئے ثابت ہو، وہ اسی حد کے آنے پر ختم ہوتی ہے، لہذا

اجارہ بھی طے شدہ مدت کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گا۔“ (۲)

۱۰۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ کسی آجر (Employer) نے اگر ایک اجیر (Employee) کے

ساتھ ملازمت کی ایک مدت مقرر کی ہے، تو دوسرے ملازم کے ساتھ بھی وہی مدت مقرر کرے، چنانچہ

آجر کی صوابدید کے مطابق ملازمت کی مدتیں اشخاص کے اختلاف سے مختلف بھی ہو سکتی ہیں اور آجر

اس اختلاف کی کوئی وجہ بیان کرنے کا بھی پابند نہیں ہے۔

۱۱۔ یہ ہے ملازمت اور اجارہ کا عام اصول..... اور قرآن و سنت میں کوئی ایسی ہدایت نہیں جس کی

رُوسے سرکاری ملازمین کو اس اصول سے مستثنیٰ قرار دے کر ان کی ملازمت کو ہمیشہ کے لئے تحفظ فراہم

(۱) جامع ترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۱۷، حدیث نمبر ۱۳۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع، جلد ۳، ص ۲۰۳، طبع کراچی۔

کرنا ضروری ہو، بلکہ یہ معاملہ مسلمانوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات کے مطابق انتظامی اور ہر سرکاری ملازمین کے ساتھ جس قسم کا معاہدہ چاہیں کر لیں، چنانچہ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں ملازمین کا عزل و نصب تمام تر خلفاء کی رائے پر موقوف تھا چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں:

”عزل و نصب کو خدا تعالیٰ نے خلیفہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، خلیفہ کو چاہئے کہ مسلمانوں کی اصلاح اور اسلام کی نصرت کی فکر کرے، اور اسی غور و فکر سے جو رائے قائم ہو، اس پر عمل کرے،..... اور آنحضرت ﷺ مصلحت کی وجہ سے کبھی کسی کو معزول کر کے دوسرے کو مقرر کر دیتے، جیسا کہ فتح مکہ میں انصار کے نشان کو سعد بن عبادہؓ سے ایک بات پر جو ان کی زبان سے نکل گئی تھی، لے کر ان کے بیٹے قیس بن سعدؓ کو دے دیا، اور کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے کم تر درجہ کے شخص کو مقرر کرتے، جیسا کہ حضرت اسامہؓ کو سردار لشکر کیا، اور کبار مہاجرین کو ان کا ماتحت، یہ تقرر آپ نے آخری عمر میں کیا تھا، اسی طرح شیخینؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں کیا، اور حضرت عثمانؓ کے بعد حضرت علیؓ اور دیگر خلفاء بھی ہمیشہ اس دستور پر عمل کرتے رہے۔“ (۱)

۱۲۔ خلفائے راشدین کے زمانے کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس دور میں سرکاری ملازمین کا تقرر اور معزولی تمام تر باہمی معاہدے کی پابند تھی، اور ملازمین کے لئے کوئی ایسی یکساں مدت ملازمت مقرر نہیں تھی جو تمام ملازمین پر حاوی ہو، اس کے بجائے خلیفہ ملت کے مصالح کے پیش نظر عزل و نصب کے مکمل اختیارات رکھتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ محض اپنے ذاتی مفاد یا ذاتی خواہشات کی بنیاد پر اسے ملازمین کے عزل و نصب کا اختیار تھا، نہیں! اس پر شرعاً واجب تھا کہ وہ عزل و نصب کا یہ فیصلہ خالصتہ امت کے مصالح کی بنیاد پر کرے، جس کے لئے وہ اللہ کے سامنے جواب دہ ہے، لیکن معاہدے کی معروف شرائط کے مطابق عزل و نسب کا فیصلہ کرتے وقت ہر حالت میں وہ متعلقہ فرد کو اس مصلحت سے باخبر کرنے کا قانوناً پابند نہیں تھا، جس کی بنیاد پر وہ یہ فیصلہ کر رہا ہے۔ اس وقت ملازمین کی کوئی مدت ملازمت معاہدے میں طے نہیں ہوتی تھی، بلکہ دونوں فریق جانتے تھے کہ اس ملازمت کا جاری رہنا یا ختم ہو جانا فریقین کی صوابدید پر موقوف ہے، اور دونوں میں سے جو چاہے کسی مہینہ یا سال کے اختتام پر ملازمت ختم کر سکتا ہے، جس کی وجوہ بیان کرنے کا بھی

وہ پابند نہیں ہے۔ ہاں اگر سال یا مہینے کے دوران یہ فیصلہ کیا جائے تو ایسا فیصلہ کرنے سے پہلے دوسرے فریق کو وجہ بیان کرنا اور اس کی بات سننا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس کی بہت سی مثالیں تاریخ طبری جلد ۳ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۱۳۔ لیکن اس سلسلے میں ایک اہم اور مشہور واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی معزولی کا ہے۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ تاریخ اسلام کے مایہ ناز سپہ سالار تھے، جنہوں نے روم، ایران اور عراق کی فتوحات میں بڑے زبردست کارنامے انجام دیے۔ لیکن بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں معزول فرمادیا۔ اگرچہ ان کے خلاف بعض شکوک و شبہات بھی پیدا ہوئے تھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کے خلاف کوئی بھی الزام عدالتی تحقیق کے معیار پر ثابت نہیں ہوا تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کسی جرم کی پاداش میں معزول نہیں کیا، بلکہ ان کی معزولی کے بعد تمام گورنرز کو ایک خط لکھا، جس میں تحریر تھا:

”انی لم اعزل خالدًا عن سخطه ولا خیانه، ولكن الناس فتنوا به، فخفت ان یوکلوا الیه ویبتلوا به، فاحببت ان یعلموا ان الله هو الصانع، وان لا یكونوا یعرض فتنه.“

”میں نے خالد کو کسی ناراضی یا ان کی کسی خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا، لیکن لوگ ان کی (بہادری وغیرہ) کی وجہ سے فتنے میں مبتلا ہو رہے تھے، اور مجھے اندیشہ تھا کہ لوگ (اللہ تعالیٰ کے بجائے) ان پر بھروسہ کرنے لگیں گے، اور اس طرح غلط عقیدے میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا میں نے چاہا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ جو کچھ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے، اور لوگ کسی فتنے کا نشانہ نہ بنیں۔“ (۱)

۱۴۔ اور حافظ ابن کثیر جو نہایت محتاط اور محقق مورخ ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

”روی یوسف وغیرہ ان عمر قال حين عزل خالدًا عن الشام، والمثنیٰ بن حارثه عن العراق، انما عزلتهما لیعلم الناس ان الله نصر الدین بنصرهما، وان القوة لله جميعا.“

”سیف بن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ کو شام سے اور مثنیٰ بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو عراق سے معزول کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ”میں نے ان دونوں کو صرف اس لئے معزول کیا ہے کہ لوگوں کو پتہ چل جائے“

دین کو نصرت اللہ تعالیٰ کی مدد سے حاصل ہوئی ہے، اور یہ قوت اور قدرت تمام تر اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔“ (۱)

۱۵۔ چنانچہ اس معزولی کے بعد بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت خالد رضی اللہ عنہ کے تعلقات اچھے رہے۔ معزولی کے بعد پہلی ہی ملاقات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا:

”یا خالد! واللہ انک علی لکریم، وانک عندی لعزیز، ولن یصل الیک منی امر تکرهہ بعد ذلک۔“

”خالد! میں تمہاری بہت عزت کرتا ہوں، اور تم مجھے بہت عزیز ہو، اور آج کے بعد میری طرف سے تمہیں کوئی ایسی بات نہیں پہنچے گی جو تمہیں ناپسند ہو۔“ (۲)

۱۶۔ یہاں تک کہ جب حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے اس حسرت کا اظہار تو فرمایا کہ جہاد میں اتنا حصہ لینے کے باوجود میں بستر پر مر رہا ہوں، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں کوئی شکایت کا کلمہ نہیں کہا، بلکہ وصیت یہ کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے ترکے کا انتظام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا جائے۔ (۳)

۱۷۔ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو معزول کرنے کی جو وجہ بیان فرمائی ہے، اس کو ”مفاد عامہ“ (Public Interest) کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

۱۸۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سرکاری ملازمین کی مدت ملازمت کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا جس کی پیروی ہر حال میں لازم ہو، بلکہ اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑا ہے کہ وہ اپنے زمانے کی انتظامی مصلحتوں کے مطابق اس سلسلے میں جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اختیار کر لیں۔ اگر کسی وقت متعلقہ افراد کی امانت اور دیانت پر اعتماد کیا جاسکتا ہو، اور اس بات کا اطمینان ہو کہ ملازمتوں کو دائمی تحفظ دیئے بغیر بھی کاروبار حکومت صحیح طریقے پر چل سکتا ہے تو ملازمین کے عزل و نصب کا کلی اختیار ذمے داروں کو دیا جاسکتا ہے، کہ وہ جس طرح چاہیں، ملازمین کے ساتھ شرائط طے کر لیں، اور اگر یہ اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو، اور ملازمتوں کے تحفظ کے بغیر انتظامی مصالح عامہ متاثر ہو سکتی ہوں، تو ایسا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ ملازمتوں کو انتظامی مصلحت کے مطابق تحفظ دیا جاسکے۔ دونوں میں سے کوئی صورت بھی قرآن و سنت سے متصادم نہیں ہوگی۔

(۱) البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۵، ج ۷، وفیات ۱۷ اجری۔

(۲) البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۵، ج ۷، وطبری، ص ۱۶۷، ج ۱۔

(۳) الاصابہ للخیاط ابن حجر، ص ۳۱۵، ج ۶، البدایہ والنہایہ، ص ۱۱۷، ج ۷۔

۱۹۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کس دور میں مصلحت کیا ہے؟ اب اگر کسی زمانے کے مسلمان باہمی مشورے سے کسی ایک راستے کو مصلحت کے مطابق سمجھ کر اسے اختیار کر لیں تو کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نظر میں یہ راستہ مصلحت کے مطابق یا مناسب نہیں، لیکن اس راستے کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دینا اس لئے درست نہیں ہوگا کہ اس معاملے میں قرآن و سنت نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راستہ معین کر کے کوئی ابدی حکم دیا ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات ہر دور کے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دی ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کے ساتھ انتظامی مصلحت کے مطابق معاہدہ کی جو مدت چاہیں مقرر کر لیں۔

۲۰۔ اس دور میں اس قسم کی انتظامی مصلحتوں کے تعین کے لئے جو ادارہ موجود ہے، وہ ”مجلس شوریٰ“ یا مقننہ ہے، لہذا اگر کوئی شخص مدت معاہدہ کے بارے میں زیر بحث قوانین کی متعلقہ دفعات کو مصلحت کے خلاف یا نامناسب سمجھتا ہے تو اس کے پاس چارہ کار یہ ہے کہ وہ یہ مسئلہ ”مجلس شوریٰ“ میں اٹھائے، اور وہاں یہ طے کیا جائے کہ انتظامی مصلحت کے لحاظ سے کوئی صورت مناسب ہے، لیکن اس عدالت کے پاس مذکورہ قانون کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

۲۱۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت سے پہلے کسی سرکاری ملازم کو ریٹائر کرنا اس کے خلاف ایک کارروائی ہے، اور یہ کارروائی اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ کم از کم اس کو ”پروانہ اظہار وجوہ“ (Show-Cause Notice) جاری نہ کیا جائے، اور اس کے جواب میں اسے اپنی پوزیشن واضح کرنے کا موقع نہ دیا جائے اور چونکہ زیر بحث قوانین میں سرکاری ملازمین کو یہ موقع فراہم نہیں کیا گیا، اس لئے وہ قرآن و سنت کے خلاف ہیں۔

۲۲۔ میرے نزدیک اس مسئلے کو طے کرنے کے لئے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ کیا زیر بحث قوانین کی مذکورہ دفعات کے تحت کسی ملازم کو ریٹائر کرنا اس ملازم کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ ہے جس سے اسے کسی جرم کا مجرم قرار دیا گیا ہو، یا اس کے کسی مسلم قانونی حق کا انکار کیا گیا ہو، یا پھر یہ ایک ایسے معاہدے کی تکمیل ہے، جس کے تحت اس نے ابتداء میں ملازمت قبول کر لی تھی۔

۲۳۔ اگر یہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ ہے، تو بیشک اس فیصلے سے پہلے اس کو صفائی کا موقع دینا لازم ہوگا، اور جو قانون اسے صفائی کا موقع دیے بغیر اس کے خلاف کسی فیصلے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا، کیونکہ حدیث میں نبی کریم ﷺ کا واضح ارشاد ہے:

”اذا تفاضی البک رجلان فلا تفض الاول حتى تسمع کلام الآخر.“

ترجمہ: ”جب تمہارے پاس دو آدمی قضیہ لائیں تو پہلے کے حق میں اس وقت تک

فیصلہ نہ کرو جب تک دوسرے کی بات نہ سن لو۔“ (۱)

۲۴۔ اس اصول کی طرف کچھ اشارے قرآن کریم میں بھی موجود ہیں، مثلاً سورہ ص (۲) میں حضرت داؤد علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ ان کی عبادت کے دوران دو بھائی اپنا تنازعہ لے کر آئے۔ ایک بھائی نے دوسرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میرے اس بھائی کے پاس ۹۹ دنبیاں ہیں، اور میرے پاس ایک دنبی ہے، لیکن یہ اس ایک دنبی کے بارے میں بھی مجھ پر زور ڈال رہا ہے کہ وہ بھی میرے حوالے کر دو۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ ”اس نے تمہاری دنبی مانگ کر تم پر ظلم کیا ہے“ لیکن پھر فوراً ہی انہیں سنبھہ ہوا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش تھی، چنانچہ انہوں نے استغفار فرمایا۔ (۳)

۲۵۔ ان آیات کی واضح تفسیر یہی ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اس ناگہانی قصے میں دوسرے کی بات سننے بغیر صرف پہلے فریق کے بیان پر اپنی اس رائے کا اظہار فرما دیا کہ دوسرا فریق ظالم ہے، یہ بات چونکہ عدل اور احکام خداوندی کے خلاف تھی، اس لئے انہیں فوراً خیال آیا کہ یہ دو فریق میری آزمائش کے لئے بھیجے گئے تھے، اور قبل از وقت اظہار رائے کر کے میں نے عجلت سے کام لیا، اس لئے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب فرمائی۔

۲۶۔ اس تفسیر کے مطابق قرآن کریم سے بھی یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے خلاف کوئی جرم یا کسی حق کا کوئی فیصلہ سنانے سے پہلے اس کو اپنا موقف بیان کرنے کا حق ملنا چاہئے لہذا اگر کوئی قانون اس اصول کے خلاف ہو تو وہ یقیناً قرآن و سنت سے متصادم ہوگا۔

۲۷۔ لیکن اس اصول کا اطلاق اسی جگہ ہو سکتا ہے جہاں کسی شخص کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ سنا جاوے جس کے ذریعے:

(۱) یا تو وہ مجرم ثابت ہوتا ہو۔

(۲) یا اس کے ذمہ کوئی قانونی حق عائد ہوتا ہو۔

(۳) یا اسے کسی قانونی حق سے محروم کیا جا رہا ہو۔

(۱) جامع الترمذی، ابواب الاحکام، حدیث نمبر ۱۳۴۶، ج ۱، مطبوعہ کراچی۔

(۲) سورہ نمبر ۳۸۔

(۳) یہ سورہ ص آیت نمبر ۲۶ تا ۲۸ کا خلاصہ ہے۔

ہمارے زیر بحث مسئلے میں ان تینوں میں سے کوئی صورت نہیں۔ زیر بحث قوانین کی جن دفعات کو وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، ان کے تحت اگر کسی ملازم کو ریٹائر کیا جائے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہوتے کہ اسے کسی جرم کا مجرم یا اس منصب کے لئے نااہل قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ قانون میں یہ صراحت ہے کہ اسے ملازمت کے تحت حاصل ہونے والی تمام مراعات دی جائیں گی، یہاں تک کہ اسے معزول شدہ ملازم کہنے کے بجائے ریٹائر شدہ ملازم کہا جائے گا۔

۲۸۔ اس طرح ریٹائرمنٹ کے ذریعہ اس سے کوئی ایسا قانونی حق بھی نہیں چھینا جا رہا ہے، جس کا وہ قرآن و سنت کے تحت لازمی طور پر حقدار ہو، کیونکہ آغاز ملازمت ہی میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اس کے ملازمت پر برقرار رہنے کا قانونی حق صرف اس وقت تک رہے گا جب تک اس کی ملازمت پر ۲۵ سال نہ گزر جائیں یا وہ ایڈیشنل سیکرٹری کے منصب تک نہ پہنچ جائے، اس کے بعد اس کا قانونی حق برقرار نہ رہے گا، اور اسے مفاد عامہ کے تحت کسی بھی وقت ریٹائر کیا جاسکے گا۔ ملازم نے یہ ملازمت انہی شرائط کے تحت قبول بھی کی چنانچہ باہمی معاہدے میں جو مدت طے ہو گئی تھی، اس کے بعد مفاد عامہ کے خلاف ملازمت پر برقرار رہنا نہ اس کا شرعی حق ہے اور نہ قانونی، لہذا اگر اسے اس مدت کے پورا ہونے پر مفاد عامہ کے تحت ریٹائر کیا جائے تو اس سے اس کا کوئی ایسا حق نہیں چھینا جا رہا ہے جو اسے معاہدہ کی رو سے حاصل تھا۔

۲۹۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اس کی ریٹائرمنٹ کا فیصلہ اس قسم کا کوئی فیصلہ نہیں ہے جس کے تحت کوئی شخص مجرم قرار پائے، یا اسے کسی واجبی حق سے محروم کیا جائے، اس کے برعکس یہ ایک پہلے سے طے شدہ معاہدے کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، جسے منظور کر کے ہی اس نے ملازمت اختیار کی تھی۔

۳۰۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ کہ چونکہ یہ ملازمین ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت تک پہنچنے سے پہلے ہی ریٹائر کر دیئے جاتے ہیں، اس لئے اس عمل سے ان کے ریکارڈ پر ایک داغ لگ جاتا ہے کہ یقیناً ان میں کوئی خرابی ہوگی، جس کی بناء پر انہیں وقت سے پہلے ریٹائر کیا گیا۔ اس داغ کی وجہ سے یہ فیصلہ محض معاہدے کی تکمیل نہیں ہے، بلکہ معنوی طور پر اسے مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا اس فیصلے سے پہلے صفائی کا موقع ضرور ملنا چاہئے۔

۳۱۔ میں نے اس دلیل پر کافی غور کیا، لیکن اس سے اتفاق نہیں کر سکا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مزعومہ داغ کو قانونی اعتبار سے کوئی داغ کہنا مشکل ہے۔ جو لوگ اس طرح ریٹائر ہوتے ہیں میرے علم میں کوئی قانون ایسا نہیں ہے جو انہیں داغدار قرار دیتا ہو۔ ان پر ”معزول شدہ“ یا ”نااہل“ ملازمین

کے احکام جاری نہیں ہوتے۔ وہ ٹھیک اسی طرح تمام مراعات کے مستحق ہوتے ہیں جس طرح ریٹائرمنٹ کی عام مدت پوری کرنے والے ملازمین ان کے مستحق ہوتے ہیں، بلکہ جب مفاد عامہ کے تحت ضروری ہو تو انہیں دوبارہ بھی سرکاری ملازمت میں لیا جاسکتا ہے، لہذا قانونی اعتبار سے اس ریٹائرمنٹ کے ذریعہ ان پر کوئی داغ نہیں لگتا، ہاں البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ معاشرے میں ان کی اہلیت اور کارکردگی کے بارے میں کچھ شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان شکوک و شبہات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ ان کو ریٹائر کرنا انہیں مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، اس قسم کے شکوک و شبہات جن کی کوئی قانونی بنیاد نہیں ہے، اگر ایسے شکوک پیدا کرنے والا ہر عمل ”پروانہ اظہار وجوہ“ کا متقاضی ہے تو معاشرے میں ایسے شکوک و شبہات پر ایویٹ ملازمین کے سلسلے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی پر ایویٹ ملازم سالہا سال تک کسی ایک جگہ ملازمت کرتا رہا ہو، پھر اسے ملازمت کے قواعد کے مطابق نوٹس دے کر ملازمت سے الگ کر دیا جائے تو اس کے بارے میں بھی ذہنوں میں یہ شبہات تو ابھرتے ہیں کہ شاید اس کو کسی خرابی کی بناء پر الگ کیا گیا ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ ان شبہات کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسے مجرم قرار دیا گیا ہے، لہذا اسے صفائی کا موقع دینا لازم تھا، بلکہ یہ علیحدگی اگر معاہدے کی شرائط کے مطابق ہوئی ہے تو وہاں ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری کرنا کوئی بھی شریعت کی رو سے لازمی نہیں سمجھتا، اور خود وفاقی شرعی عدالت نے بھی نہ صرف پر ایویٹ ملازمین بلکہ ”داپڈا“ اور ”یونیورسٹی“ جیسے اداروں کے ملازمین کے لئے بھی اسے ضروری قرار نہیں دیا، حالانکہ ان کے ملازمین کو بھی سرکاری ملازمین تصور کیا جاتا ہے۔

۳۲۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کسی شخص کی قواعد کے مطابق ملازمت سے علیحدگی کی بنا پر معاشرے میں اس کی اہلیت یا کارکردگی کے بارے میں کچھ شبہات پیدا ہو جائیں تو اس سے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ ملازمت سے اس کی علیحدگی اس کو مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا قرآن و سنت کی رو سے اس کو کم از کم ”اظہار وجوہ کا پروانہ“ دینا اور اس کی صفائی سننا ضروری ہے اور جو قانون اسے صفائی دیے بغیر ملازمت کا معاہدہ ختم کرنے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۳۳۔ بحث کے دوران قرآن کریم کی سورہ بنی اسرائیل کی ایک آیت سے بھی استدلال کیا گیا، آیت یہ ہے:

”وَكُلُّ إِنْسَانٍ لَّزَمَنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يُلْقَاهُ

مَشُورًا ۝ اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا“

ترجمہ: ”اور ہم نے ہر انسان کا عمل اس کے گلے کا ہار بنا رکھا ہے اور قیامت کے دن

اس کا اعمال نامہ اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے، جس کو وہ کھلا ہوا دیکھ لے گا۔ اپنا اعمال نامہ خود پڑھ لے، آج تو خود ہی اپنا حساب جانچنے کے لئے کافی ہے۔“ (۱)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آخرت میں بھی ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری فرمایا ہے تو دنیا میں کسی شخص کو اظہار وجوہ کا موقع دیئے بغیر اس کے خلاف کارروائی قرآن کی اس آیت کے خلاف ہوگی۔

۳۴ - میرے نزدیک یہ استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں:

(۱) مذکورہ آیت میں کسی شخص کو سزا یا ب کرنے کا ذکر ہے، اور میں اوپر عیسٰی سے ثابت کر چکا ہوں کہ کسی شخص کو معاہدے کے مطابق ملازمت سے الگ کرنا اس کو سزا دینے کے مترادف نہیں ہے، جس پر سزا دینے کے احکام جاری کیے جائیں۔

(۲) درحقیقت مذکورہ آیت میں جس اعمال نامہ کا ذکر ہے، اسے ”پروانہ اظہار وجوہ“ (Show Cause Notice) کہنا درست نہیں، کیونکہ ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی صفائی کو موقع دیا جائے، اور اگر وہ اپنی صفائی میں کوئی معقول بات پیش کرے تو اسے قبول کر کے اس کے خلاف کارروائی کو روک دیا جائے، حالانکہ مذکورہ آیت میں ”اعمال نامہ“ اس کو دکھانے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے خلاف الزامات کی جواب دہی کر لے، بلکہ الزامات تو اس پر پہلے ہی سے ثابت ہو چکے، اعمال نامہ دکھانے کا مقصد اس پر صرف حجت پوری کرنا ہے۔

(۳) آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ آخرت میں ہر شخص کو اس کا اعمال نامہ دکھائیں گے تاکہ وہ خود اپنے اعمال نامہ کو دیکھ لے، لیکن آیت میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ دنیا میں انسانوں کے باہمی معاملات میں بھی ہمیشہ یہی طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے اور اس کے خلاف کوئی طریقہ اختیار کیا جائے تو وہ قرآن کریم کے خلاف ہوگا۔

۳۵ - لہذا یہ بات کہ کسی کو سزا دینے سے پہلے اس کو سزا کی وجوہ سے آگاہ کرنا ضروری ہے، اس آیت کا موضوع ہی نہیں، اس سلسلے میں قرآن و حدیث کے وہ ارشادات زیادہ بر محل ہیں جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۲۳، ۲۴ میں بیان کیے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ان کا اطلاق بھی زیر بحث مسئلے پر نہیں ہوتا۔

۳۶ - زیر بحث قوانین کے خلاف ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی کہ دو قسم کے ملازمین کے لئے

ریٹائرمنٹ کی عام ملازمین سے کم مدت مقرر کرنا قانون مساوات کے خلاف ہے۔

۳۷۔ لیکن مجھے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم دستیاب نہیں ہوا جو مختلف ملازمین کے ساتھ معاہدے کی مختلف مدت مقرر کرنے پر پابندی عائد کرتا ہو۔ قرآن و حدیث سے اس سلسلے میں جو ہدایات ملتی ہیں وہ یہ ہیں کہ ملازمین کے ساتھ جو بھی معاہدہ کیا جائے فریقین اس کی پابندی کریں، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ تمام ملازمین کے ساتھ معاہدہ بھی یکساں ہو، اور شرائط ملازمت بھی برابر ہوں، اس کے بجائے فریقین باہمی رضامندی سے جن جائز شرائط پر بھی متفق ہو جائیں اسلام ان پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

۳۸۔ یہ بات وفاقی شرعی عدالت نے بھی تسلیم کی ہے کہ مدت معاہدہ اور شرائط ملازمت کے اعتبار سے مختلف ملازمین کے درمیان درجہ بندی یا تفریق (Classification) میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ اس تفریق یا درجہ بندی کے لئے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہئے۔

۳۹۔ اس دلیل کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ ملازمین کے درمیان تفریق (Classification) کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی قطعی اور ابدی حکم نہیں دیا، بلکہ اسے ہر دور کی مصلحتوں پر چھوڑا ہے۔ اگر مسلمان کسی دور میں کسی تفریق کو مصلحت کے مطابق سمجھیں تو اسے اختیار کر سکتے ہیں، اور مصلحت کے خلاف سمجھیں تو اسے ترک کر سکتے ہیں، لہذا بات جہاں جا کر رکتی ہے، وہ یہی ہے کہ زیر بحث قوانین میں جو تفریق کی گئی ہے، وہ معقول مصلحت پر مبنی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات میں شروع ہی میں کہہ چکا ہوں کہ اس عدالت کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی قانون کا جائزہ اس بنیاد پر لے کہ وہ معقول اور مصلحت کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ عدالت تو صرف قرآن و سنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے، مصلحتوں کا فیصلہ کرنے کا کام یا تو ”مقتضہ“ کا ہے، یا اگر کسی قانون میں بنیادی حقوق کے نقطہ نظر سے کوئی سقم نظر آتا ہو تو اس کا فیصلہ اعلیٰ عدالتیں اپنے عام اختیار سماعت کے تحت کر سکتی ہیں، یہ بات فیڈرل شریعت کورٹ اور اس عدالت کی شریعت ایپیلیٹ بینچ کے دائرہ کار سے باہر ہے۔

۴۰۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ انتظامیہ کے بااختیار افراد کو کسی بھی وقت مفاد عامہ (Public Interest) کا نام لے کر کسی ملازم کو ریٹائر کرنے کا اختیار ایک ایسا ہتھیار ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے لوگوں پر ظلم کر سکتے ہیں، لیکن اس کے بالقابل دوسرا استدلال یہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ ملازمین کے لئے ملازمت کا غیر محدود تحفظ بھی ایک ایسا تحفظ ہے جسے بددیانت لوگ غلط استعمال کر کے کاروبار حکومت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔

- ۴۱۔ مصلحتوں کے انہی تعارض (Clash) کی بنا پر قرآن و سنت نے اس معاملے میں ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راہ معین نہیں کی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان باہمی مشورے سے وہ طریق کار طے کر لیں جو ان کے زمانے اور حالات کے مطابق ہو۔ یہ عدالت ان میں سے کسی ایک طریق کار کو اپنی رائے سے مصلحت کے زیادہ مطابق دیکھ کر اسے قرآن و سنت کا واجب التعمیل حکم قرار نہیں دے سکتی۔
- ۴۲۔ ان وجوہ سے میں زیر بحث قوانین کی ان دفعات کو جنہیں وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، قرآن و سنت سے متصادم نہیں پاتا، لہذا میں شریعت اپیل نمبر ۱۳ آف ۱۹۸۴ء، مسترد کرتا ہوں، اور باقی تمام اپیلیں منظور کی جاتی ہیں۔



لاٹری حرام ہے

سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت ایپیلیٹ بینچ میں یہ مقدمہ زیر بحث آیا کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴-۱ اے اور دفعہ ۲۹۴-بی کس حد تک اسلام کے مطابق یا مخالف ہیں، ان دفعات کی رو سے سرکاری ”لاٹری“ کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس مسئلہ پر جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کا لکھا ہوا تفصیلی فیصلہ پیش خدمت ہے..... ادارہ

لاٹری حرام ہے

میں نے اس مقدمے میں برادر محترم جناب جسٹس شفیع الرحمن صاحب کے مجوزہ فیصلے کا مطالعہ کیا، میں اس میں بیان کردہ نتائج سے بڑی حد تک متفق ہوں، البتہ چونکہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ بعض ترمیمات کا محتاج ہے، اس لئے زیر بحث مسئلے سے متعلق چند بنیادی امور کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔

۱۔ اس مقدمے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے اور دفعہ ۲۹۴۔ بی کس حد تک قرآن و سنت کے احکام کے مطابق یا منافی ہیں؟ دفعہ ۲۹۴۔ اے میں لاٹری جاری کرنے کے لئے کوئی دفتر کھولنے کو جرم قرار دے کر اس کے مرتکب کو چھ ماہ قید یا جرمانے یا دونوں سزاؤں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مذکورہ دفعہ میں سرکار کی طرف سے جاری کردہ لاٹری کو جرم ہونے سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، اور جس لاٹری کی صوبائی حکومت نے اجازت دے دی ہو اس کو بھی جرم قرار نہیں دیا گیا۔ دوسری طرف دفعہ ۲۹۴۔ بی کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی تجارت یا کاروبار کے فروغ، یا کسی خاص چیز کی خریداری کو فروغ دینے کے لئے انعامی ٹکٹ یا کوپن وغیرہ جاری کرنا، اور ان کی بنیاد پر انعامات تقسیم کرنا جرم ہے، اور اس کی سزا بھی چھ ماہ قید اور جرمانے کی شکل میں ہو سکتی ہے۔

۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے مسؤل شیخ مشتاق علی ایڈووکیٹ کی درخواست پر دفعہ ۲۹۴۔ اے کا، اور خود اپنی تحریک (Suo Motu) دفعہ ۲۹۴۔ بی کا جائزہ لیا، اور یہ قرار دیا کہ ان دونوں دفعات میں قرآن و سنت کے احکام کو مد نظر نہیں رکھا گیا، اور اس طرح بعض حرام چیزوں کی اجازت دے دی گئی ہے، اور بعض جائز چیزوں کو جرم قرار دے دیا گیا ہے۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا کہنا ہے کہ جو لاٹریاں قمار کی تعریف میں داخل ہیں، وہ صرف عوام کے لئے نہیں، بلکہ حکومت اور حکومت کے اجازت یافتہ افراد کے لئے بھی ممنوع ہونی چاہئیں۔ اور جو لاٹریاں جائز ہیں ان کو جرم قرار نہیں دینا چاہئے۔

۳۔ رہا یہ سوال کہ کوئی لاٹریاں قمار میں داخل ہونے کے سبب شرعاً حرام ہیں، اور کوئی لاٹریاں شرعاً جائز ہیں، اس مسئلے کو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے بہت سی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ”قمار“ کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں بتائی، جس کی بنیاد پر بہ آسانی یہ طے کیا

جاسکے کہ کوئی صورت قمار میں داخل اور کوئی صورت قمار سے خارج ہے؟

۴۔ ہمارے نزدیک زیر نظر مقدمے کا صحیح اور مبنی بر انصاف تفسیر اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک ”قمار“ کی حقیقت پوری طرح واضح نہ ہو۔

عربی زبان میں ”قمار“ اور ”میسر“ ہم معنی لفظ ہیں، جن کا ترجمہ اردو میں ”جوائے“ اور انگریزی میں (Wagering Gambling) سے کیا جاتا ہے، قرآن کریم کی جن آیتوں میں ”قمار“ کو ناجائز یا حرام قرار دیا، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

”مَنْ ذَلَّكَ عَلَى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْ نَفَعَهُمَا لِلنَّاسِ ذَرًّا وَكُفْرًا كَبِيرٌ“

”لوگ آپ سے شراب اور جوائے کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں ہیں اور لوگوں کو کچھ فائدے بھی ہیں، اور گناہ کی باتیں ان فائدوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔“ (۱)

اور سورہ مائدہ میں ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“

”اے ایمان والو! بلاشبہ شراب، جوا، بت اور جوائے کے تیر، یہ سب گندی باتیں شیطان کے کام ہیں، پس ان سے بالکل کنارہ کشی اختیار کرو تا کہ تم کو فلاح ہو۔“ (۲)

ان دونوں آیتوں میں جوائے کے لئے لفظ ”میسر“ استعمال کیا گیا ہے، جو ”قمار“ کے ہم معنی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

الميسر: القمار (یعنی ”میسر“ قمار کو کہتے ہیں)

۵۔ اس کے علاوہ محمد بن سیرین، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، قتادہ، حسن بصری،

طاوس، عطاء بن ابی رباح، سدیی اور ضحاک نے بھی ”میسر“ اور ”قمار“ کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ (۳)

آنحضرت ﷺ نے قمار سے اجتناب کی اس درجہ تاکید فرمائی کہ نہ صرف قمار کا معاملہ کرنا حرام قرار دیا، بلکہ قمار کا محض ارادہ ظاہر کرنے کو بھی گناہ قرار دیا، اور اگر کوئی شخص دوسرے کو قمار کی

(۱) سورة البقرة: ۲۱۹۔ (۲) سورة المائدة: ۹۰۔

(۳) تفسیر ابن جریر طبری، ج ۲، ص ۳۵۸، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۵ھ۔

دعوت دے تو اس کو حکم دیا کہ اپنے اس گناہ کے کفارے کے طور پر صدقہ کرے، چنانچہ صحیح بخاری میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

”من قال: تعال اقامرك فليتصدق.“

”جو شخص دوسرے سے کہے کہ آؤ، میں تمہارے ساتھ قمار کروں تو اسے چاہئے کہ کچھ صدقہ دے۔“

۶۔ قمار کی حقیقت اہل عرب میں اتنی معروف و مشہور تھی کہ ہر شخص اس کا مطلب سمجھتا تھا، اور ہر ایسے معاملے کو ”قمار“ کہا جاتا تھا جس میں کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگا دی گئی ہو کہ یا تو وہ اس رقم سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے گا، یا اسے اتنی ہی یا اس سے زیادہ رقم بغیر کسی معاوضے کے مل جائے گی، اسی کو عرب میں ”مخاطرہ“ (دو فریقوں کا اپنے مال کو داؤ پر لگا دینا) بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سورہ بقرہ کی مذکورہ بالا آیت میں ”میسر“ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”المیسر: القمار، کان الرجل فی الجاہلیۃ یخاطر علی اہلہ ومالہ،

فایہما قمر صاحبه ذهب باہلہ ومالہ.“

”میسر“ قمار کو کہتے ہیں، زمانہ جاہلیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے ساتھ اپنے مال اور اپنے گھر والوں کو داؤ پر لٹا دیتا تھا، پھر ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کو قمار میں ہرا دیتا، وہ اس کے گھر والوں اور اس کے مال کو لے جاتا تھا۔“ (۱)

۷۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ جاہلیت کے قمار میں صرف مال ہی کا سودا نہیں ہوتا تھا، بلکہ بعض اوقات لوگ اپنی بیویوں کو بھی داؤ پر لگا دیتے تھے، اسی جوئے کی ایک قسم وہ تھی جسے سورہ مائدہ میں ”جوئے کے تیر“ فرمایا گیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ ایک اونٹ ذبح کر کے اس کے مختلف چھوٹے بڑے حصے کر لیتے تھے۔ ہر حصے کا ایک نام رکھ کر وہ نام ایک تیر پر لکھ دیا جاتا تھا۔ یہ سارے تیر جمع کر کے ان میں کچھ تیر خالی ملا دیئے جاتے تھے، جن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ اب یہ سارے تیر آپس میں ملا کر شرکاء میں سے ایک ایک کے نام پر ایک تیر اٹھایا جاتا۔ جس شخص کے نام جو تیر آتا، اس پر لکھا ہوا حصہ اسے مل جاتا، اور جس شخص کے نام پر خالی تیر آتا، اسے نہ صرف یہ کہ اونٹ میں سے کوئی حصہ نہ ملتا، بلکہ پورے اونٹ کی قیمت بھی اسی کو ادا کرنی پڑتی تھی۔ اس عمل کو عربی زبان میں ”استقسام بالازلام“ کہتے تھے، اور قرآن کریم نے کئی آیتوں میں

اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح گھڑ دوڑ میں بھی جوئے کا رواج تھا۔ دو آدمی گھوڑوں کی ریس لگاتے، اور آپس میں یہ طے کرتے کہ دونوں میں سے جو شخص ریس میں ہار جائے گا، وہ جیتنے والے کو اتنی رقم ادا کرے گا۔ اس کو بھی آنحضرت ﷺ نے قمار میں داخل قرار دیا، اور اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔^(۱)

۸۔ مختلف کھیلوں پر ہار جیت کی صورت میں بھی قمار کا رواج اہل عرب میں موجود تھا، اور قمار کی ان صورتوں کو قرآن کریم کی مندرجہ بالا آیتوں نے حرام قرار دیا۔

۹۔ قمار کی ان مختلف صورتوں اور اس کی مشہور و معروف حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے نہ تو آج تک امت مسلمہ میں قمار کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف پیدا ہوا، اور نہ اس کی حقیقت کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہوا، البتہ اس کی حقیقت کو الفاظ میں بیان کرنے کے لئے فقہاء کرام نے مختلف تعریفات ذکر فرمائی ہیں۔ عام طور سے قمار کی جو تعریف فقہاء کے درمیان مشہور و معروف ہے، وہ یہ ہے:

”تعليق التمليك بالخطر والمال من الجانبين.“

اُردو میں اس تعریف کو سب سے زیادہ واضح الفاظ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی تفسیر ”معارف القرآن“ میں بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”قمار کی تعریف یہ ہے کہ جس معاملے میں کسی مال کا مالک بنانے کو ایسی شرط پر موقوف رکھا جائے جس کے وجود و عدم کی دونوں جانبیں مساوی ہوں، اور اسی بناء پر نفع خالص یا تاوان خالص برداشت کرنے کی دونوں جانبیں بھی برابر ہوں،^(۲) مثلاً یہ بھی احتمال ہے کہ زید پر تاوان پڑ جائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمر پر تاوان پڑ جائے، اس کی جتنی قسمیں اور صورتیں پہلے زمانے میں رائج تھیں، یا آج رائج ہیں، یا آئندہ پیدا ہوں، وہ سب میسر اور قمار اور جو کہلائے گا۔“^(۳)

۱۰۔ قمار کی ان تمام صورتوں اور تعریفات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قمار

کے لازمی عناصر (Necessary Ingredients) مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) قمار دو یا دو سے زیادہ فریقوں کے درمیان ایک معاملہ (Transaction) ہوتا ہے۔

(۱) ملاحظہ ہو: سنن ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی الحلل۔

(۲) شامی، ص ۳۵۵، جلد ۵، کتاب الخمر والاباح۔

(۳) تفسیر معارف القرآن، ص ۵۳۳، ج ۱، سورۃ البقرہ: ۲۱۸۔

(۲) اس معاملے میں کسی دوسرے کا مال حاصل کرنے کی غرض سے اپنا کچھ مال داؤ پر لگایا جاتا ہے۔

(۳) قمار میں دوسرے کا جو مال حاصل کرنا منظور ہو، اس کا حصول کسی ایسے غیر یقینی اور غیر اختیاری واقعے پر موقوف ہوتا ہے، جس کے پیش آنے کا بھی احتمال ہو، اور پیش نہ آنے کا بھی۔

(۴) قمار میں جو مال داؤ پر لگایا جاتا ہے، یا تو وہ بغیر کسی معاوضے کے دوسرے کے پاس چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں داؤ پر لگانے والے کا خالص نقصان ہوتا ہے، یا پھر دوسرے کا کچھ مال اس کے پاس بغیر معاوضے کے آ جاتا ہے، جس کے نتیجے میں اس کا خالص نقصان ہوتا ہے۔

جس کسی معاملے میں یہ چار عناصر پائے جائیں گے، وہ قمار میں داخل ہوگا، اور شرعاً حرام ہوگا،..... یوں تو اس معاملے کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، لیکن قمار کی دو قسمیں نمایاں ہیں: ۱۱۔ قمار کی پہلی قسم وہ ہے جس میں کوئی ایک فریق یقینی طور پر کوئی ادائیگی کرنے کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی کسی غیر یقینی واقعے پر موقوف ہوتی ہے، مثلاً الف اور ب کے درمیان کوئی ریس یا مقابلہ ہوتا ہے، اور دونوں ابتدا ہی سے یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ جو فریق ہار گیا، وہ جیتنے والے فریق کو مثلاً ایک ہزار روپے ادا کرے گا۔

۱۲۔ اس مثال میں کسی بھی فریق کی طرف سے کوئی ادائیگی یقینی نہیں ہے، بلکہ ایک غیر یقینی واقعے یعنی ہار جیت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مختلف غیر یقینی واقعات پر جو شرطیں پائی جاتی ہیں، وہ بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔ مثلاً زید عمر سے کہتا ہے کہ فلاں مقابلے میں اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، اور اگر ب جیت گیا تو تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنا۔ یہ بھی اسی قسم کا قمار ہے کہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی ایک غیر یقینی شرط پر موقوف ہے۔

۱۳۔ لیکن اس قسم کے قمار ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ادائیگی دونوں طرف سے طے کی گئی ہو، اگر ادائیگی محض یکطرفہ ہوئی تو یہ قمار نہیں۔ مثلاً زید عمر سے یہ کہتا ہے کہ اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، لیکن الف کے ہارنے کی صورت میں عمر کے ذمے کوئی ادائیگی لازم نہیں کی جاتی، تو یہ یکطرفہ شرط ہے، جو قمار میں داخل نہیں۔

۱۴۔ قمار کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک فریق کی طرف سے ادائیگی معین اور یقینی ہوتی ہے، اور دوسری طرف سے غیر یقینی۔ اور جو فریق یقینی طور پر ادائیگی کرتا ہے، وہ درحقیقت اپنے مال کو اس طرح داؤ پر لگاتا ہے کہ یا تو داؤ پر لگایا ہوا مال کسی معاوضے کے بغیر چلا جائے گا، یا پھر وہ اپنے سے زیادہ مال بلا معاوضہ کھینچ لائے گا۔

۱۵۔ قمار کی اس دوسری قسم میں وہ لائیریاں اور ریفل وغیرہ داخل ہیں جن میں حصہ لینے والوں کو کچھ رقم ابتداء میں ادا کرنی پڑتی ہے، خواہ فیس کی شکل میں، یا ٹکٹوں کی خریداری کی شکل میں، یا کسی اور طرح، پھر مخصوص رقموں کی قرعہ انداز کر کے وہ رقمیں ان لوگوں کے درمیان تقسیم کی جاتی ہیں، جن کا نام قرعہ میں نکل آئے، چنانچہ اگر قرعہ میں نام نہ آئے تو ابتدا میں لگائی ہوئی رقم کسی معاوضے کے بغیر چلی جاتی ہے، اور اگر قرعے میں نام نکل آئے تو وہ اپنے سے بہت زیادہ رقم بلا معاوضہ کھینچ لاتی ہے۔

۱۶۔ قمار کی ان دونوں قسموں کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم قمار کی نئی تلی قانونی تعریف کرنا چاہیں تو وہ کچھ اس طرح ہوگی:

”قمار ایک سے زائد فریقوں کے درمیان ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں ہر فریق نے کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر اپنا کوئی مال (یا تو فوری ادائیگی کر کے یا ادائیگی کا وعدہ کر کے) اس طرح داؤ پر لگایا ہو کہ یا تو وہ مال بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلا جائے گا، یا دوسرے فریق کا مال پہلے فریق کے پاس بلا معاوضہ آجائے گا۔“

۱۷۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ قرعہ اندازی اور قمار ایک چیز نہیں ہیں، لیکن بعض صورتوں میں قرعہ اندازی کو قمار کے مقاصد میں استعمال کر لیا جاتا ہے، لہذا صرف وہ قرعہ اندازی قمار ہوگی جس پر قمار کی مذکورہ بالا تعریف صادق آئے، لیکن جہاں قمار کی یہ حقیقت موجود نہ ہو، اور کسی جائز مقصد کے حصول کے لئے قرعہ اندازی کی جائے تو نہ وہ قمار ہے، اور نہ اسے شرعاً ناجائز کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر حکومت بے گھر افراد کے درمیان زمین کے پلاٹ تقسیم کرنا چاہتی ہے، پلاٹ محدود ہیں اور بے گھر افراد بہت زیادہ ہیں تو قرعہ اندازی کر کے تقسیم کرنا بلاشبہ جائز ہے، اور اسے ہرگز قمار نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ قمار کی مذکورہ بالا تعریف اور حقیقت اس پر صادق نہیں آتی۔

۱۸۔ دوسری بات یہ ہے کہ ”قمار“ کی حقیقت کا ایک لازمی عنصر یہ ہے کہ اس میں متعلقہ غیر یقینی واقعہ پیش نہ آنے کی صورت میں داؤ پر لگی ہوئی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلی جاتی ہے، اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ لہذا اگر کسی رقم کا پورا پورا معاوضہ ملنا بر صورت میں یقینی ہے، تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رقم داؤ پر لگائی گئی ہے، یا اسے خطرے میں ڈالا گیا ہے، اور چونکہ اس قسم کا ”خطرہ“ قمار کا لازمی حصہ ہے، اس لئے جو معاملہ ایسے خطرے سے خالی ہو، اس کو قمار نہیں کہا جاسکتا۔

۱۹۔ لہذا بہت سے تاجر اپنی مصنوعات یا مالی تجارت کے فروغ کے لئے کوپنوں یا خالی ڈبوں وغیرہ کے نمبروں کی بنیاد پر قرعہ اندازی کے ذریعے جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، ان کو ہر حالت میں قمار نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خریداروں سے ان مصنوعات کی وہی بازاری قیمت

طلب کی گئی ہے، جو انعامی اسکیم کے بغیر بھی طلب کی جاتی تو اس قسم کا انعام قمار نہیں ہے۔ مثلاً ایک چائے کے ڈبے کی عام بازاری قیمت تیس روپے ہے، اور انعامی اسکیم میں بھی وہ ڈبے تیس ہی روپے کا بیچا جا رہا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ جس ڈبے سے ایک مخصوص نمبر کا کوپن برآمد ہوگا، اسے فلاں انعام دیا جائے گا، تو یہ قمار نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ خریدار کے تیس روپے یا ان کا کوئی حصہ کسی بھی وقت داؤ پر نہیں لگے، بلکہ خریدار کو تیس روپے کا پورا پورا معاوضہ چائے کے ڈبے کی صورت میں یقینی طور سے مل گیا، اب اگر اس کا انعام نہ نکلے تو اس کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنی خرچ کی ہوئی رقم کا معاوضہ وصول کر چکا ہے، ”قمار“ کے لئے چونکہ یہ ضروری ہے کہ ہارنے کی صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کو ملے، اور یہاں خریدار کو پورا معاوضہ مل چکا ہے، اس لئے یہ تاجر کی طرف سے محض یکطرفہ انعام ہے، قمار میں داخل نہیں ہے، لہذا فاضل وفاق شرعی وراثت کے فیصلے میں اس صورت کو جو قمار میں داخل کیا گیا ہے، وہ شرعی احکام کی صحیح تشریح نہیں ہے۔

۲۰۔ البتہ اگر انعامی اسکیم کے تحت فروخت کی جانے والی اشیاء کی قیمت بازاری قیمت سے زائد مقرر کی گئی ہو، مثلاً جس چائے کے ڈبے کی عام قیمت تیس روپے ہے، اگر اس کو انعامی اسکیم کے تحت چالیس روپے میں فروخت کیا جا رہا ہے، تو اس صورت میں خریدار کے دس روپے انعامی اسکیم کے تحت داؤ پر لگ رہے ہیں، کیونکہ چائے کا ڈبہ تو اسے تیس روپے میں بھی مل سکتا ہے، یہ زائد دس روپے وہ انعام کی خاطر داؤ پر لگا رہا ہے، چنانچہ اگر اس کا انعام نہ نکلا تو یہ دس روپے بلا معاوضہ اور بیکار چلے جائیں گے، اس لئے اس صورت پر قمار کی تعریف صادق آتی ہے۔ اور اس قسم کی انعامی اسکیم قمار میں داخل ہونے کی بنا پر حرام ہے۔

۲۱۔ قمار کی تعریف اور حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی ان دفعات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر مقدمے میں زیر بحث ہیں۔

۲۲۔ دفعہ ۲۹۳۔ ۱۔ میں تمام لائریوں کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے، البتہ جو لائری سرکار نے خود جاری کی ہو، یا جسے صوبائی حکومت کی اجازت حاصل ہو، اس کو اس دفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر کے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

۲۳۔ ”لائری“ کی کوئی تعریف مجموعہ تعزیرات پاکستان میں نہیں کی گئی، اس لئے اس کی تعریف معلوم کرنے کے لئے ڈکشنری کی طرف رجوع کرنا ہوگا، لیکن انگریزی کی مختلف ڈکشنریوں میں ”لائری“ کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، مثلاً چیمبرس ڈکشنری میں ”لائری“ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"An arrangement for distribution of prizes by lot:
a matter of chance"

”یعنی قرعہ اندازی کے ذریعے انعامات کی تقسیم کا کوئی انتظام، یا کوئی بھی معاملہ جو کسی اتفاقی واقعے پر موقوف ہو۔“

۲۴۔ اگر ”لاٹری“ کی یہ تعریف لی جائے تو اس میں قمار بھی داخل ہو سکتا ہے، اور جائز قرعہ اندازی بھی، کیونکہ اس تعریف میں ”انعامات کی تقسیم“ کو بالکل عام رکھا گیا ہے، خواہ وہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے کی بنیاد پر تقسیم کیے جا رہے ہوں، یا کسی خریداری کے بغیر۔ دونوں صورتوں میں اسے ”لاٹری“ قرار دیا گیا ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اگر انعامات کی یہ تقسیم ٹکٹوں کی خریداری ہی کے درمیان ہو تو یہ قمار میں داخل ہوگی کیونکہ اس میں اس قمار کی وہ حقیقت موجود ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی ہے، لیکن اگر کوئی شخص کسی ٹکٹ کی خریداری اور معاوضے کے بغیر کچھ لوگوں میں رضا کارانہ طور پر کچھ محدود انعامات تقسیم کرنا چاہتا ہو اور صرف اس لئے قرعہ اندازی کر رہا ہوتا کہ بہت سے لوگوں میں سے کچھ لوگ انعام کے لئے متعین کیے جاسکیں، اور قرعہ اندازی میں حصہ لینے والوں کو کوئی ادائیگی کرنی نہ پڑے، تو یہ قرعہ اندازی مذکورہ بالا تعریف کی رو سے لاٹری ہے، لیکن قمار نہیں ہے۔ ایسی قرعہ اندازی کو ہم آگے اس فیصلے میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کہیں گے۔ لاٹری کی اسی تعریف کی بنا پر فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں یہ کہا گیا ہے کہ لاٹریاں جائز بھی ہو سکتی ہیں، اور ناجائز بھی۔ لیکن لاٹری کی یہ تعریف اگرچہ بعض ڈکشنریوں میں درج ضرور ہے، مگر عام استعمال میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کے لئے لاٹری کا لفظ اکثر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ زیادہ تر اسی قرعہ اندازی کے لئے استعمال ہوتا ہے، جس میں انعامات جیتنے کے لئے شرکاء کو کوئی ٹکٹ وغیرہ خریدنا پڑتا ہے، یا کسی اور طرح کوئی ادائیگی کرنی پڑتی ہے اور جو رقم داؤ پر لگانے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے، چنانچہ ویسٹر (Webster) کی ڈکشنری میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"A distribution of, or scheme for distributing prizes as determined by chance or lot, especially where such chances are allotted by sale of tickets; hence any chance disposition of any matter." (1)

”یعنی“ انعامات کی تقسیم یا اس کی کوئی اسکیم جس میں انعام کا تعین کسی چانس یا قرعہ اندازی کے ذریعے کیا گیا ہو، خاص طور پر جبکہ چانس ٹکٹوں کی فروخت کے ذریعے

الاٹ کیے گئے ہوں، چنانچہ ”لاٹری“ کسی بھی معاملے کے ایسے تصفیے کو بھی کہتے ہیں جو کسی چانس کے ذریعے کیا جائے۔“

اس ڈکشنری نے یہ واضح کر دیا کہ اگرچہ ”لاٹری“ کا لفظ ڈکشنری کی رو سے ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ پر بھی بولا جاتا ہے، لیکن اس کا خصوصی استعمال اسی معاملے کے لئے ہوتا ہے، جس میں انعام حاصل کرنے کا چانس کچھ ادائیگی کر کے خریدا گیا ہو، چونکہ ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کے معنی میں ”لاٹری“ کا لفظ بہت کم استعمال ہوتا ہے، اس لئے بعض مختصر ڈکشنریوں نے ”لاٹری“ کی تعریف کرتے ہوئے ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کے معنی کی گنجائش نہیں رکھی، مثلاً آکسفورڈ کی مختصر ڈکشنری میں ”لاٹری“ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"Arrangement for distributing prizes by chance among purchasers of numbered tickets." (1)

یعنی: ”نمبر لگے ہوئے ٹکٹوں کے خریداروں کے درمیان چانس کی بنیاد پر انعامات کی تقسیم کا انتظام۔“

۲۵۔ چنانچہ جب قانون میں ”لاٹری“ کا لفظ استعمال کیا گیا تو ”لاٹری“ کے یہی محدود معنی لیے گئے، جس میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ شامل نہیں، چنانچہ انگریزی کی عام ڈکشنریوں سے ہٹ کر اگر قانون کی ڈکشنری کی طرف رجوع کیا جائے تو اس میں عموماً ”لاٹری“ کی ایسی تعریف کی گئی ہے جو ”رضا کارانہ قرعہ“ کو شامل نہیں ہوتی، بلکہ کی قانونی ڈکشنری میں ”لاٹری“ کی بڑی خوبصورت اور مختصر تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"A chance for a prize for a price"

”کسی قیمت کے بدلے انعام حاصل کرنے کا موقع (چانس) حاصل کرنا“
اس تعریف کا تجزیہ کرتے ہوئے اسی ڈکشنری میں آگے کہا گیا ہے کہ:

"Essential elements of a lottery are consideration, prize and chance and any scheme or device by which a person for a consideration is permitted to receive a prize or nothing as may be determined predominantly by chance." (2)

(1) Pocket Oxford Dictionary (6th ed. 1978) p. 516.

(2) Black's Law Dictionary 5th ed. p. 853.

”یعنی: ”لاٹری کے لازمی عناصر تین ہیں، ایک مالی معاوضہ (جو داؤ پر لگایا جاتا ہے) دوسرے انعام اور تیسرے چانس۔ اور لاٹری ہر اس اسکیم اور طریقے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی شخص کو کچھ مالی معاوضے کے بدلے اس بات کا موقع دیا جاتا ہے کہ یا تو وہ انعام حاصل کر لے، یا کچھ حاصل نہ کرے، اور اس کا فیصلہ کلی طور پر چانس کے ذریعے کیا جاتا ہے۔“

۲۶۔ اسی ڈکشنری میں ”لاٹری“ کی اور بھی بہت سی تعریضیں نقل کی گئی ہیں، جو مختلف مغربی ملکوں کے قوانین یا ان کی عدالتوں نے اپنے فیصلوں میں کی ہیں، ان تمام تعریضات میں یہ عنصر لازماً طور پر شامل ہے کہ اس میں انعام کی توقع رکھنے والا کچھ رقم ضرور داؤ پر لگاتا ہے، اور ان تعریضات میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے، اور وہ سب قمار میں داخل ہیں، لہذا اگرچہ انگریزی زبان کے نقطہ نظر سے ”لاٹری“ کے مفہوم میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ اصلاً شامل ہو، لیکن جب ”لاٹری“ کا لفظ ایک قانونی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے، تو وہ صرف انہی صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو ”بلیک“ کی ڈکشنری میں بیان کی گئی ہیں، اور جو واضح طور پر قمار کی تعریف میں داخل ہیں۔

۱۷۔ ارا مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے میں ”لاٹری“ کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ درحقیقت اسی قانونی معنی میں استعمال ہوا ہے، جو بلیک کی ڈکشنری کے حوالے سے اوپر بیان کیے گئے، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غریب علاقے کے لوگوں میں اپنی جیب سے بلا معاوضہ عطیات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، یا کسی امتحان میں پاس ہونے والے طلبہ کے درمیان انعامات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، جبکہ شرکاء سے کوئی فیس وغیرہ طلب نہ کی گئی ہو تو مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت اس کو جرم قرار نہیں دیا جاسکتا، اور نہ اس عمل کو جرم قرار دینا قانون کا منشاء ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ دفعہ ۲۹۴۔ اے میں ”لاٹری“ کے وہ وسیع تر معنی مراد نہیں لیے گئے جو بعض انگریزی کی ڈکشنریوں میں درج ہیں، اور جن میں ”رضا کارانہ قرعہ اندازی“ بھی شامل ہوتی ہے، اس کے بجائے یہاں ”لاٹری“ کا وہ قانونی مفہوم مراد لیا گیا ہے جس میں صرف ایسی اسکیم داخل ہے، جس میں انعام کا موقع حاصل کرنے والے کو ٹکٹ وغیرہ خرید کر کچھ رقم داؤ پر لگانی پڑتی ہو، اور ایسی ہر اسکیم چونکہ قمار میں داخل ہے، اس لئے دفعہ ۲۹۴۔ اے میں صرف اسی لاٹری کا ذکر ہے جو شرعاً بھی حرام ہے، اور فاضل و فاتی شرعی عدالت کا نقطہ نظر درست نہیں ہے کہ جس لاٹری کا ذکر دفعہ ۲۹۴۔ اے میں آیا ہے، وہ جائز اور ناجائز دونوں قسم کی ہو سکتی ہے۔

۲۸۔ اور جب دفعہ ۲۹۴۔ اے میں مذکورہ لاٹری بالکل حرام ہے، اور شرعاً اس کی کوئی صورت جائز نہیں ہے تو وہ جس طرح عام باشندوں کے لئے حرام ہے، اسی طرح حکومت کے لئے بھی حرام ہے، اور حکومت کو اسلامی احکام کی رو سے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ خود اس قسم کی کوئی لاٹری جاری کرے، یا اس قسم کی کوئی لاٹری جاری کرنے کی اجازت دے۔ لہذا مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے یہ الفاظ کہ:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

جن کے ذریعے حکومت کو یا صوبائی حکومت کے اجازت یافتگان کو ایسی لاٹری جاری کرنے کا قانونی حق دیا گیا ہے، قرآن و سنت کے احکام کے بالکل منافی ہیں۔

۲۹۔ اب قبل اس کے کہ میں دفعہ ۲۹۴۔ بی پر گفتگو کروں، یہاں ایک اور نکتے کی وضاحت مناسب ہوگی اور وہ یہ کہ اگرچہ دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت بیان کردہ ہر لاٹری قمار میں داخل اور شرعاً حرام ہے، لیکن ”قمار“ لاٹری سے زیادہ وسیع مفہوم رکھتا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ قمار کی ہر شکل لاٹری میں داخل ہو، بلکہ قمار کی جو حقیقت اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۰ سے پیرا گراف نمبر ۱۶ تک بیان کی گئی ہے، اس کے پیش نظر قمار لاٹری کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو شخص اگر کسی کھیل میں یہ شرط لگائیں کہ دونوں میں سے جو شخص بھی ہار گیا، وہ جیتنے والے کو ایک ہزار روپے ادا کرے گا، تو یہ معاملہ اگرچہ لاٹری نہیں کہلائے گا، لیکن قمار میں داخل ہوگا، اور حرام ہوگا۔ لہذا اگر دفعہ ۲۹۴۔ اے میں قمار کی تمام صورتوں کو قانوناً ممنوع قرار دینے کی غرض سے اس دفعہ میں ”لاٹری“ کے بجائے ”قمار“ کا لفظ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ مناسب اور قرآن و سنت کے احکام کے زیادہ مطابق ہوگا۔ البتہ ایسی صورت میں ”قمار“ کی جامع و مانع تعریف بھی قانون میں ذکر کرنی ہوگی۔ اور یہ تعریف ان خطوط پر مقرر کی جاسکتی ہے جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۱۶ میں بیان کیے گئے ہیں۔ نیز اس دفعہ میں لاٹری جاری کرنے کی سزا زیادہ سے زیادہ چھ ماہ قید مقرر کی گئی ہے، حالانکہ ”قمار“ کبیرہ گناہوں میں سے ایسا گناہ ہے جس کو قرآن کریم نے بت پرستی اور شراب نوشی جیسے گناہوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور اس جرم کی بعض صورتیں نہایت سنگین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ قمار کی زیادہ سے زیادہ سزا ان مقدار میں اضافہ کیا جائے۔

۳۰۔ اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی کی طرف آتا ہوں، اس دفعہ کے الفاظ

یہ ہیں:

"Whoever offers, or undertakes to offer in connection with any trade or business for sale of any commodity, any prize, reward or other similar consideration, by whatever name called, whether in money or kind, against any coupon, ticket number or figure, or by any other device as an inducement or encouragement to trade or business or to the buying of any commodity, or for the purpose of advertisement or popularizing any commodity; and whoever publishes any such offer, shall be punishable with imprisonment of either description for a term which may extend to six months, or with fine, or with both."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض تاجر اپنی اشیاء کی خریداری کی ترغیب دینے کے لئے خریداروں کو کوپنوں اور ٹکٹوں کی بنیاد پر جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، اس دفعہ میں اس کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۳۱۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں اس دفعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی تاجر کسی چیز کی فروخت کے ساتھ کوئی اور چیز مفت بطور ترغیب دے دیتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے، لیکن فروخت شدہ مصنوعات میں سے کسی میں کوئی خفیہ نمبر رکھ کر اس نمبر پر انعام کا اعلان کرنا چونکہ ایک اتفاق (Chance) کا کھیل ہے، اس لئے قمار میں داخل اور ناجائز ہے۔

۳۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے اس نقطہ نظر سے اتفاق ممکن نہیں، ہم قمار کی حقیقت واضح کرتے ہوئے پیچھے یہ بتا چکے ہیں کہ ہر وہ انعام جو کسی غیر یقینی واقعے پر دیا جائے، قمار نہیں ہوتا، بلکہ قمار کے لئے یہ ضروری ہے کہ غیر یقینی انعام حاصل کرنے کے لئے کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگائی جائے کہ انعام ہار جانے کی صورت میں وہ رقم بھی کسی معاوضے کے بغیر چلی جائے۔ اور پیچھے پیرا گراف نمبر ۱۸ و نمبر ۱۹ میں ہم یہ بھی قرار دے چکے ہیں کہ اگر خریدار کو اپنی ادا کی ہوئی قیمت کا پورا معاوضہ بہر صورت مل جاتا ہو تو اس صورت میں قمرعہ اندازی یا خفیہ نمبروں وغیرہ کی بنیاد پر دیا جانے والا انعام قمار میں داخل نہیں ہے۔ البتہ اگر اس قسم کی انعامی اسکیم میں اشیاء خریداری کی قیمت معمول سے زیادہ مقرر کی گئی ہو، مثلاً جس چیز کی بازاری قیمت تیس روپے ہے، انعامی اسکیم کے تحت اس کی قیمت چالیس مقرر کر دی گئی ہو تو اس صورت میں چونکہ خریدار یہ زائد دس روپے محض غیر یقینی انعام کی خاطر داؤ

پر لگا رہا ہے، اس لئے یہ انعامی اسکیم قمار میں داخل اور حرام ہوگی۔

۳۳۔ لہذا قرآن و سنت کے احکام کے لحاظ سے صحیح شرعی پوزیشن وہ نہیں ہے جو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۲۲ میں بیان کی ہے، بلکہ صحیح شرعی پوزیشن یہ ہے کہ تاجر یا صنعت کار اپنی مصنوعات یا اشیاء کی خریداری پر کسی انعامی اسکیم کا اعلان کریں تو اس میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ وہ خریداروں سے جو قیمت وصول کر رہے ہیں، وہ عام بازاری قیمت یا معقول حد تک اس کے قریب قریب ہے یا نہیں؟ اگر انعامی اسکیم کے تحت مقرر کردہ قیمت اس چیز کی معمولی (Normal) قیمت سے واضح طور پر زائد ہے تو شرعاً ایسی اسکیم ناجائز ہوگی، لیکن اگر قیمت معمول سے زائد مقرر نہیں کی گئی تو ایسی انعامی اسکیم شرعاً جائز ہے، خواہ انعام کی تقسیم کے لئے قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا جائے، یا کسی ٹکٹ یا کوپن یا خالی ڈبے کے نمبروں کے اعتبار سے انعام تقسیم کیا جائے۔

۳۴۔ اس طرح دفعہ ۲۹۴۔ بی نے ایسی انعامی اسکیموں کو بھی قانوناً ناجائز قرار دے دیا ہے جو شرعاً جائز ہیں اور قمار میں داخل نہیں اور ”لاٹری“ کے سیاق و سباق میں ایسی اسکیموں پر پابندی عائد کرنے سے سمجھائی جائے گا کہ ان اسکیموں کو بھی قمار یا ناجائز لاٹری میں شامل قرار دیا گیا ہے، اور اس طرح قمار کے شرعی مفہوم کے مشتبہ ہونے کا امکان موجود ہے۔ لہذا یہ دفعہ اس لحاظ سے اسلامی احکام کے مطابق نہیں ہے کہ اس میں ان انعامی اسکیموں کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے جن میں خریداروں کو اشیاء معمول کی بازاری قیمت پر فراہم کی گئی ہوں، اور محض ترغیب کی خاطر کوئی انعام اضافی طور پر دیا جاتا ہو۔

نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مجموعہ تعریضات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے صرف مندرجہ ذیل الفاظ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہیں، یعنی:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

ان الفاظ کے سوا دفعہ کے دوسرے الفاظ میں قرآن و سنت کے منافی کوئی بات نہیں ہے، البتہ مناسب یہ ہے کہ اس دفعہ میں "Lottery" کے بجائے "قمار" (Qimar) کے الفاظ استعمال کر کے قمار کو بالکل ممنوع قرار دیا جائے، خواہ قمار لاٹری کی شکل میں ہو، یا کسی اور شکل میں اور قمار کی

تعریف بھی قانون میں درج کی جائے، جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر 16 میں بیان کردہ تعریف کے خطوط پر ہونی چاہئے۔

(۲) مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی میں اگرچہ بعض ایسی انعامی اسکیموں پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے، جو شرعاً ناجائز نہیں ہیں، اسلامی احکام کی رو سے اس دفعہ کی پابندی کو صرف ایسی انعامی اسکیموں کی حد تک محدود ہونا چاہئے جن میں خریداروں سے اشیاء کی قیمت معمول سے زیادہ وصول کر کے انعام کا لالچ دیا گیا ہو۔

(۳) پرائز بانڈ کے بارے میں فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے جو تبصرہ کیا ہے، وہ چونکہ ایسے وقت میں کیا گیا ہے جبکہ پرائز بانڈ کے قانون کا جائزہ لینا اس کے دائرہ اختیار سے باہر تھا، اس لئے وہ زیر نظر مقدمے میں فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا قانوناً موثر حصہ (Operative Part) نہیں ہے، بلکہ ایک ضمنی تبصرہ (Observation) ہے۔

(۴) چونکہ قمار بائی ایک گناہ کبیرہ ہے، اور اس کی بعض صورتیں نہایت سنگین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس کی سزا کی انتہائی مقدار میں جو اس وقت دفعہ ۲۹۴۔ اے کی رو سے چھ ماہ قید ہے، مناسب اضافہ کیا جائے۔

فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں صرف ان ترمیمات کی حد تک یہ اپیل جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے، اور باقی امور میں یہ اپیل مسترد کی جاتی ہے، یہ فیصلہ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء کو موثر ہو جائے گا، جس کے بعد دفعہ ۲۹۴۔ اے اور بی کے جن حصوں کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ بے اثر ہو جائیں گے۔



۴۲۲ منتخب احادیث مبارکہ کی شہرہ آفاق کتاب مکمل سلیس اردو ترجمہ و روشنی

صحیح مسلم شریف

عربی
اردو

الحافظ الصحیح للإمام المسلمانی

الإمام الحافظ أبو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری ۲۶۱ھ



اردو ترجمہ - فوائد و تشریحات

مولانا عابد الرحمن صدیقی کاندھلوی

جدید حواشی از فتح الہم و تملک فتح الہم

حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب جنل تخصص فی الاقبا جامعۃ العلوم کراچی
تقریظ

مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی دامت کرامتہم

مفتی و استاذ الحدیث جامعۃ ارا العلوم کراچی

الاحادیث الامیاتیہ لاہور - کراچی
پاکستان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَمَا لَكُمْ لِمَا كُفِّرَتْ عَنْكُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَنْ تَلْهَبُوا
 يَوْمَ لَا تُدْرِكُ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ لَا تَحْصَوْنَ ۚ فَعَلَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ عَظِيمٌ

ریاض الصالحین مترجم

عربی، اُردو

(کامل سیٹ)

۳۲۳ ۱۸۹۱
 چار سو تیس آیات قرآنی اور اٹھارہ سو اکیانوے احادیث نبوی کا وہ مستند اور قابل اعتماد
 ذخیرہ جو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی تحقیق اور جستجو کے ساتھ مرتب فرمایا ہے۔
 وہ شیش ہفتاد صدیوں سے مسلمان گھرانوں میں مقبول پڑی آتی ہے۔
 روزمرہ زندگی کی اصلاح اور درستگی کے لیے بے مثال اور مجرب لائحہ عمل

مصنف
 امام محمد بن الدین ابی زکریا یحییٰ بن شرف النووی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۶۷۱ھ)

ترجمہ و فوائد
 مولانا عابد الرحمن صدیقی

احادیث لامیاتیہ
 لاہور - کراچی
 پاکستان